۲۲ ربیع الثانی ۱۴۳۷ھ کو
۲ فروری ۲۰۱۶ء بروز بدھ شام ۶:۰۰
جامع مسجد کنز الایمان سکھر

متن التہذیب: اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان، نہایت رحمت والا۔ تمام تعریف اس خدا کیلیئے ہے جس نے ہمیں سیدھے راستے کی ہدایت دی۔

شرح التہذیب: مصنّف نے اپنی کتاب تہذیب کو تسمیّہ کے بعد الحمدُ للہِ سے شروع کیا، کلام میں سب سے بہترین قرآن کی اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سب سے بہترین نبیٔ کریم علیہ الصّلوٰۃ والتّسلیم کی حدیثِ پاک کی اقتداء کرتے ہوئے، ان پر اور ان کی آل پر (اور ان کے اصحاب پر بھی) صلوٰۃ و سلام ہو۔

اَقولُ:۔ شارح نے اصحاب کے لفظ کو صراحۃً ذکر نہیں کیا، جوکہ ان کے شیعہ ہونے کی طرف اشارہ کر رہا ہے، لیکن اگر آل سے مُراد کل مؤمن متقی لیا جائے تو شارح کے شیعہ ہونے کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔

شرح التہذیب: اگر آپ اعتراض کریں کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے متعلّق روایت کی گئی ہے، لہٰذا دونوں میں موافقت کس طرح ہوگی؟

تو اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ تسمیّۃ کی حدیث کی ابتداء کو ابتداءِ حقیقی پر محمول کیا گیا ہے اور تحمید والی حدیث کی ابتداء کو ابتداءِ اضافی پر یا ابتداءِ عرفی پر محمول کیا گیا ہے یا پھر دونوں حدیثوں کی ابتداء کو ابتداءِ عرفی پر محمول کیا گیا ہے (یا پھر دونوں حدیثوں کو ابتداءِ اضافی پر محمول کیا جائے)

اَقولُ:۔ شارح نے ایک احتمال بیان نہیں کیا جوکہ بین القوسین ذکر کیا ہوا ہے۔

ابتداءِ حقیقی: وہ ہے جو سب سے پہلے ہو اس سے پہلے کوئی نہ ہو۔
ابتداءِ اضافی: وہ ہے جو کسی شیٔ سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو۔
ابتداءِ عرفی: وہ ہے جو مقصود سے پہلے ہو خواہ اس سے پہلے کوئی ہو یا نہ ہو۔

تینوں کی مثال: ہمارا مقصود منطق ہے، لیکن ہم نے سب سے پہلے تسمیّہ ذکر کی جوکہ ابتداءِ حقیقی ہے، اور اس کے بعد حمد ذکر کی جوکہ صلوٰۃ و سلام سے پہلے ہے لہٰذا حمد کو ابتداءِ اضافی کی مثال مانا جائے گا اور جو اشیاء منطق سے پہلے ذکر کی جائیں گی وہ سب ابتداءِ عرفی کی مثال بن جائیں گی۔

(ھٰذِہِ الامثلۃُ مِنَ الکاتِبِ وَ التعریفاتُ مِنَ التشریحِ المنیر)

شرحِ التہذیب: حمد، یہ زبان کے ذریعے اختیاری خوبی پر تعریف کرنا
خواہ نِعمۃ پر ہو یا غیرِ نِعمۃ پر ہو۔ (حمد کا مقابل ذمّ و ہجو ہے)
اَقُولُ :- نِعمۃ کے معنیٰ اعطائے نعمت، نَعمۃ کے معنیٰ لمستنعم، اور
نُعمۃ کے معنیٰ مسرّت ہے۔ (مِن حاشیۂ تحفۂ شاہجہانی)
ثناء کے 3 افراد ہیں 1 حمد 2 شکر 3 مدح
شکر :- زبان یا دِل یا دیگر اعضاء کے ذریعے اختیاری خوبی پر تعریف کرنا
جو کہ نِعمۃ پر ہو۔ :- شکر کا مقابل کُفران ہے :-
مدح :- زبان کے ذریعے، اختیاری یا غیر اختیاری خوبی پر تعریف کرنا خواہ
نِعمۃ پر ہو یا غیرِ نِعمۃ پر ہو۔ :- مدح کا مقابل بھی ذمّ و ہجو ہے :-
معلوم ہوا مدح اور حمد کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت
ہے، مدح اعمّ مطلق ہے، حمد اخصّ مطلق ہے جبکہ مدح اور شکر
کے درمیان عموم خصوص مِن وجہٍ ہے اِسی طرح شکر اور حمد کے درمیان
بھی عموم خصوص مِن وجہٍ ہے۔ (مِن التشریح المُنیب)

شرحِ التہذیب: اور اللہ - اَصحّ قول پر - اُس واجب الوجود ذات
کا عَلَم ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے۔ اور اللہ اسمِ جلالۃ
کے تمام صفاتِ کمالیہ کے جامع ہونے پر دلالۃ کرنے کی وجہ سے
اَلحَمدُ لِلّٰہِ کا کلام اس قوّۃ میں ہو گیا ہے کہ کہا جائے کہ :-
حمد مطلقًا اُس ذات کے حق میں مُنحصر ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ
کی جامع ہے اس حیثیت سے کہ وہ ذات واقعی ایسی ہو (وہ ذات واقعۃً
تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو، مبالغۃً یا مجازًا اُس ذات کو تمام صفاتِ
کمالیہ کا جامع نہ مانا گیا ہو) تو اَلحَمدُ لِلّٰہِ کہنا اُس شئ کے دعویٰ
کی طرح ہو گیا جو کہ اپنی دلیل اور بُرہان کے ساتھ ہو، اور اس کے
پاکیزہ ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ (یعنی اَلحَمدُ لِلّٰہِ بھی ایسا دعویٰ ہے
جو اپنی دلیل و بُرہان کے ساتھ ہے اور اس بات کے سچے ہونے میں
کوئی خفاء نہیں، کَمَا تَبَیَّنَ)
اَقُولُ :- اصحّ وہاں کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں صحیح قول موجود ہو۔
اور صحیح وہاں کہا جاتا ہے جس کے مقابلے میں باطل قول موجود ہو۔
تو شارح کے نزدیک اسمِ جلالۃ اللہ کو کُلّی ماننے والا قول صحیح ہوا۔ لیکن
صاحبِ التشریح المنیب مولانا محمد شبیر نعیمی اوکاڑوی والے فرماتے ہیں کہ
کُلّی والا قول صحیح نہیں کیونکہ اگر اللہ اسمِ جلالۃ کُلّی ہوتا تو اس کو صفت

کیلیئے استعمال کرنا جائز ہوتا حالانکہ یہ جائز نہیں۔ نیز اس کے کلی ہونے سے ذاتِ باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والا کوئی ایسا اسم باقی نہیں رہتا جس پر اللہ عزوجل کی صفات کا حمل ہو سکے۔ (من النشر بیع المنیب)
واجب الوجود: جس کا عدم محال ہو اور وجود ضروری ہو (نصاب المنطق صفحہ 2)
ولِمَ لا لِیَہ: کی ضمیر کا مرجع اسمِ جلالۃ اللہ ہے۔ یہ بات قدیمی کتب خانہ والی شرح التہذیب میں واضح ہے۔ نہ کہ مکتبۂ بشریٰ والی میں۔
مِنْ حَیْثُ: کے بعد بعض مرتبہ علّت بیان کی جاتی ہے اور یہاں پر بھی مِنْ حیثُ کے بعد علّت بیان کی گئی ہے لہٰذا مفہوم یہ بنے گا کہ:
حمد مطلقًا اُسی ذات کے حق میں منحصر ہے جس کا تمام صفاتِ کمالیہ کا جامع ہونا اسی وجہ سے ہو کہ وہ واقعی ایسی ہے۔
لہٰذا جس کے بارے میں تمام صفاتِ کمالیہ کے جامع ہونے کو مبالغۃً یا مجازًا کہا گیا ہو اُس کیلیئے ہر حمد منحصر نہیں۔
بِبَیِّنَتِہٖ وَ بُرْھَانٍ: یہ قدیمی کتب خانہ والی شرح التہذیب میں ہے اسی اعتبار سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ جبکہ مکتبۂ بشریٰ والی میں بِبَیِّنَتِہٖ کی جگہ پر بِبَیِّنَۃٍ ہے۔
بیّنہ اور برھان مترادف ہیں (کما فی الحاشیہ) برھان اُس قیاس کو کہتے ہیں جو یقینیات سے مؤلّف ہو۔ (کما فی المرقاۃ ونصابِ المنطق صہ 37)
بہرحال: بعض مرتبہ دعویٰ ایسا ہوتا ہے جس پر دلیل دینے کی حاجۃ نہیں ہوتی۔ کیونکہ دعویٰ کے اندر دلیل کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔
مثلاً ہمارا دعویٰ ہے کہ: چار جفت ہے۔
دلیل یہ ہے کہ: چار دو برابر برابر حصّوں میں تقسیم ہوتا ہے
جو دو برابر، برابر حصّوں میں تقسیم ہو وہ جفت ہے
نتیجہ: چار جفت ہے۔ تو چار کا جفت ہونا ہی اپنی مذا دلیل کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔
اسی طرح اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ میں جب ال کو جنسی یا استغراقی لیا جائے اور لِلّٰہِ کے ل جار کو اختصاص کا مانا جائے تو الحمدُ للّٰہِ کا مفہوم ایسا دعویٰ بن جائے گا جو اپنی دلیل کی طرف اشارہ کرے گا۔
اَلْحَمْدُ کا مفہوم: ال کو جنسی مانا جائے تو مفہوم ہوگا جنسِ حمد
ال کو استغراقی مانا جائے تو مفہوم ہوگا تمام افرادِ حمد۔
اللہ کا مفہوم: یہ وہ ذات ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی واقعیۃً جامع ہے۔
اب الحمدُ للّٰہِ کا معنیٰ یہ ہوا کہ: تمام افرادِ حمد یا جنسِ حمد مطلقًا

اُسی ذات کے ساتھ خاص ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی واقعۃً جامع
اور اب یہ ایسا دعویٰ ہے جو ابھی درج ذیل دلیل کی طرف اشارہ
کر رہا ہے۔

صغریٰ: الحمدُ مطلقًا مِنْ صفاتِ الکمالِ
کبریٰ: وکلٌّ مِن صفاتِ الکمالِ مُنحصِرٌ فی حقِّ مَن ھُوَ مستجمعٌ
لِجمیعِ الصفاتِ الکمالیۃ
نتیجہ: الحمدُ مطلقًا مُنحصِرٌ فی حقِّ مَن ھُوَ مُستجمِعٌ لِجمیعِ
الصفاتِ الکمالیۃِ۔ (اور وہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے)
(کما فی تحفۂ شاہجہانی)

اردو میں:
صغریٰ: کسی بھی حمد کا ہونا صفاتِ کمالیہ میں سے ایک صفت ہے۔
کبریٰ: اور صفاتِ کمالیہ میں سے کوئی بھی صفت ہو وہ خاص ہے اُس
ذات کے ساتھ جو تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے
نتیجہ: کسی بھی حمد کا ہونا خاص ہے اُس ذات کے ساتھ جو تمام
صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو۔ (اور وہ اللہ عزوجل کی ذات ہے)

فوائد:۔ یشتو یہ سے خواب میں سوال کیا گیا کہ تمہاری مغفرت کا سبب کیا بنا؟
جواب دیا کہ: میرا یہ قول کہ اللہ اسمِ جلالۃ اَعْرَفُ المَعَارِفِ ہے یعنی عَلم ہے۔
(مِن تحفۂ شاہجہانی)
یہ بھی یاد رہے کہ قدیمی کتب خانہ والی شرح التھذیب کے تحت حاشیہ تذہیب
التھذیب ہے جو کہ عبدالرزاق پشاوری کا ہے۔ اور اس کے آخر میں خلاصۃ
العجیب علیٰ ضابطۃ التھذیب مولانا عبدالحلیم لکھنوی صاحب کا ہے۔
جبکہ مکتبۂ بشریٰ والی میں حاشیہ تحفۂ شاہجہانی ہے جو کہ
مولوی الٰہی بخش فیض آبادی صاحب کا ہے۔ پھر اصل مکمل تحفۂ شاہجہانی
میں حاشیہ کے علاوہ منطقی قواعد پر فارسی میں منطقی تراکیب بھی ہیں
جو کہ مکتبۂ بشریٰ والوں نے حذف کر دی ہیں۔
منطقی تراکیب والا نسخہ بھی مل جاتا ہے۔ کاتب نے اس نسخہ کو
مولانا کامران صاحب مِن کراتشی کے پاس دیکھا تھا۔ اس کے علاوہ مولانا
شاہ رخ مِن جہلم اور مولانا ہارون شاہ صاحب مِن کراتشی کے پاس بھی
موجود تھا۔

(شب ۱۱:۰۰ - 26 فروری 2014 بروز بدھ جامع مسجد کنز الایمان سکھر سندھ)

شرح التہذیب: ہدایت، (معتزلہ کے نزدیک) یہ وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، یعنی مطلوب تک پہنچا دینا ہدایت ہے۔
(جبکہ اشاعرہ کے نزدیک) ہدایت، اُس راستہ کا دکھانا ہے جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو۔
ان دونوں معنیٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ، پہلا معنیٰ مطلوب تک پہنچانے کو مستلزم ہے،
بخلاف دوسرے معنیٰ کے (کہ یہ مطلوب تک پہنچانے کو مستلزم نہیں)
اس لیے کہ اُس راستہ پر دلالت کرنا (جو مطلوب تک پہنچائے) اِس بات کو لازم نہیں کرتا کہ وہ دلالت اسی راستے پر پہنچائے، تو یہ ہی دلالت مطلوب تک پہنچانے کو کیسے لازم کرے گی۔

اَقُولُ:- ہدایۃ کا لغوی معنیٰ ہے "راہ دکھانا"۔ پہلے مذہب الایصال الی المطلوب کے اعتبار سے مثال اِس طرح بنے گی کہ، کوئی آپ سے فیضانِ مدینہ کا راستہ پوچھے تو آپ اُس کو فیضانِ مدینہ تک پہنچا دیں، یہ مطلوب تک پہنچانا ہوا۔
جبکہ دوسرے مذہب اِراءۃُ الطریق پر مثال یہ ہوگی کہ آپ اُس کو فیضانِ مدینہ کا راستہ سمجھا دیں، لہٰذا اب یہ لازم نہیں کہ وہ اُسی راستے تک پہنچے گا، اِسی لیے یہ بھی لازم نہیں کہ وہ اپنے مطلوب فیضانِ مدینہ تک پہنچے
بہرحال مذکورہ دونوں مذہب پر اعتراض ہیں کہ قرآن پاک میں ہر جگہ ہدایت سے مُراد ایصال اِلی المطلوب نہیں لے سکتے اِس لیے پہلا مذہب صحیح نہیں ہوا، اِسی طرح ہر جگہ ہدایت سے مُراد اِراءۃُ الطریق بھی نہیں لے سکتے اِس لیے جمہور اشاعرہ کا مذہب بھی صحیح نہیں (کَمَا سَیَأْتِی)

شرح التہذیب: اور دلالۃ کا پہلا معنیٰ اللہ تعالیٰ کے قول
(وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى) (فصلت ۱۷)
(اور ہم نے قومِ ثمود کو ہدایۃ دی تو انہوں نے ہدایۃ پر گمراہی کو پسند کیا)
سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ (اگر ہدایت سے مُراد اِیصال اِلی المطلوب ہوتا تو ثمود گمراہ نہ ہوتے حالانکہ یہ گمراہ ہوئے معلوم ہوا ہدایت کا معنیٰ ایصال اِلی المطلوب لینا صحیح نہیں)
اور دلالت کا دوسرا معنیٰ اللہ تعالیٰ کے قول
(اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ) (سورۃ القصص، 56)
(بیشک آپ جس کو چاہیں ہدایۃ نہیں دے سکتے)
سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان اور کام ہی یہ ہی ہوتا ہے کہ وہ حق کا راستہ دکھائے۔ (معلوم ہوا کہ مذکورہ آیت میں ہدایۃ سے مُراد اِراءۃُ الطریق نہیں لے سکتے)

شرح التہذیب، اور محقق مسعود بن عمر تفتازانی کے اُس کلام سے جو حاشیہ کشاف میں ہے سے سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ، ھدایۃ ایسا لفظ ہے جو مذکورہ دونوں معنیٰ میں مشترک ہے، اور جب معاملہ ایسا ہے تو پھر مذکورہ دونوں اعتراض کا دفع ہو جانا ظاہر ہو گیا اور دونوں مذھبوں کے درمیان پایا جانے والا اختلاف بھی اُٹھ جائے گا۔ (کما سیاتی)

اقول:۔ معلوم ہوا ھدایۃ کا صرف ایک معنیٰ بیان کرنا صحیح نہیں، اور یہ بھی غلطی پہلے دونوں مذھب والوں سے ہوئی۔ اور صحیح یہ ہے کہ لفظِ ھدایۃ مشترک ہے جیسے لفظِ عین مشترک ہے کہ کبھی عین سے مراد آنکھ تو کبھی پانی والا چشمہ تو کبھی کوئی اور معنیٰ مراد ہوتا ہے، پھر کسی ایک معنیٰ کو متعین کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ قرینہ کبھی حالیہ ہوتا ہے اور کبھی لفظوں میں موجود ہوتا ہے۔

اس لیئے ھدایۃ کے کس معنیٰ کو کس جگہ مراد لیا جائے اور کس جگہ مراد نہ لیا جائے کی پہچان کروانے کیلئے کچھ قرائن لفظیہ بیان کیئے جارہے ہیں۔

شرح التہذیب: اور حاشیۂ تفسیرِ کشاف میں موجود مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ:۔

ھدایۃ، اپنے مفعولِ ثانی کی طرف 1 کبھی بلاواسطہ بذاتِ خود متعدی ہوتی ہے۔ جیسے اھدنا الصراط المستقیم

2 اور کبھی الیٰ کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے۔ جیسے واللّٰہ یھدی من یشاءُ الیٰ صراطٍ مستقیم۔

3 اور کبھی لام کے واسطے سے متعدی ہوتی ہے۔ جیسے اِنَّ ھٰذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم۔ (اس کا مفعولِ اول النّاس ہے اور للّتی سے مفعولِ ثانی ہے)

تو پہلے استعمال پر ھدایۃ کا معنیٰ ایصال الی المطلوب ہوگا اور باقی دونوں استعمالوں پر ھدایۃ کا معنیٰ اراءۃ الطریق ہوگا۔

اقول: جب معاملہ ایسا ہے تو پھر سب سے پہلے اعتراض کا دفع اس طرح ہوگا کہ:

واما ثمود فھدینٰھم کے بعد الی الحق محذوف مانا جائے گا کہ ہم نے قومِ ثمود کو حق کی طرف راہ دکھائی تو انھوں نے ھدایۃ پر گمراہی کو پسند کیا۔ اور یقیناً اراءۃ الطریق کے بعد گمراہی متصور ہے۔ (فاندفع الاعتراض)

جبکہ دوسرے اعتراض کا دفع اس ہوگا کہ:

اِنّکَ لا تھدی من احببتَ کے بعد الی الحق محذوف مانا جائے گا کہ

آپ جس کو چاہیں حق تک پہنچا دینے کیلئے ہدایت نہیں کرتے۔

تو یہاں پر ایصال الی المطلوب کی نفی ہے نہ کہ ارائۃ الطریق کی کہ نبی کی شان ارائۃ الطریق ہے۔ ایصال الی المطلوب نہیں۔ (فاندفع الاعتراض)

اعتراضِ ثالث:- پارہ ۲۹ سورۃ الدھر آیت ۳ میں ہے

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا۔

اس آیت میں هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ سے مراد ارائۃ الطریق ہے کیونکہ اگر ایصال الی المطلوب ہوتا تو پھر کفور کوئی نہ ہوتا۔

معلوم ہوا کہ آپ نے جو قاعدہ بتایا تھا کہ جب ہدایت مفعول ثانی کی طرف بنفسہٖ متعدی ہو تو ایصال الی المطلوب مراد ہوگا صحیح نہیں کہ مذکورہ بالا آیت میں ایسا نہیں۔

جواب:- 1 شروع میں بتایا گیا تھا کہ کچھ قرائن حالیہ ہوتے ہیں اور کچھ لفظی۔ اور ماتن نے حاشیۂ کشاف میں بعض قرائن بیان کیے تھے۔ اور مذکورہ آیت میں إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا کے الفاظ یا تو قرینۂ لفظی ہیں یا یہ ایسے حالیہ قرینہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ میں ارائۃ الطریق مراد ہے۔

2 یا پھر جواب کی تقریر اس طرح کی جائے کہ:۔ ماتن والے قرائن کا اعتبار اُس وقت کیا جائے گا جبکہ کوئی اور قرینہ نہ ہو۔ مذکورہ آیت میں إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا کے الفاظ قرینہ بن رہے ہیں اور یہ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ میں ارائۃ الطریق مراد ہے۔ اس لیئے دوسرے قرائن کی طرف نظر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا کا قرینہ ربّ عزوجل کی طرف سے نازل شدہ ہے۔ فَافْهَمْ۔

دوسرا جواب پہلے جواب سے اَولیٰ ہے۔ کیونکہ پہلے جواب کی صورت میں قرائن کا آپس میں ٹکراؤ ہو رہا ہے۔ دوسرے جواب میں ایسا نہیں۔ (وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَاب)

فائدہ: صاحبِ التشریح التنقیح فرماتے ہیں کہ شارح یزدی کا یہ کہنا کہ "ماتن کے حاشیۂ کشاف سے معلوم ہو رہا ہے کہ لفظِ ہدایۃ مشترک ہے" صحیح نہیں بلکہ ماتن کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہدایۃ کو استعمال کے وقت دونوں معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔ ورنہ اس کو ایک ہی معنیٰ کیلیئے وضع کیا گیا ہے (یعنی ایک معنیٰ ارائۃ الطریق حقیقی معنیٰ ہے دوسرا معنیٰ مجازی ہے) اور یہ بھی بات میر زاہد علیٰ مُلّا جلال علی التھذیب سے معلوم ہو رہی ہے۔ (فتدبّر)

یکم مارچ رات 9:30 سکھر

متنِ التھذیب: هدانا سواء الطریق.

لفظی ترجمہ: ہم کو هدایت دی راستے میں سے درمیانی حصے کی.

شرح التھذیب: یعنی (ہم کو هدایت دی) راستے کے اُس درمیانی حصے کی جو اُس پر چلنے والے کو مطلوب تک یقینی طور پر پہنچاتا ہے. اور یہ (سواءُ الطّریق) طریقِ مستوی (سیدھے راستے) کے بارے میں کنایۃً کہا جاتا ہے. کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں. اور یہی مُراد ہے اُس شخص کی جس نے سواءُ الطّریق کی تفسیر طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم کے ذریعے کی ہے.

اَقُولُ: بعض مرتبہ لفظی ترجمہ کچھ اور ہوتا ہے اور اُس سے کنایۃً یا اشارۃً مُراد کچھ اور ہوتا ہے، جیسے طَوِیلُ النِّجَادِ کا لفظی ترجمہ ہے وہ لمبے کُرتے والا ہے اور اس سے مُراد یہ ہوتا ہے کہ وہ لمبے قد والا ہے. پھر لفظی ترجمہ اور مُرادی معنیٰ میں کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہوتا ہے. جیسے مذکورہ دونوں معانی میں لزومیت کا تعلق ہے کیونکہ جس کا کُرتا لمبا ہوگا لازمی طور پر وہ لمبے قد والا ہوگا.

بس اسی طرح سواءُ الطریق کا لفظی ترجمہ ہے ہم کو راستے کے درمیانی حصّہ کی هدایت دے اور اس سے کنایۃً مُراد یہ ہوتا ہے کہ ہم کو سیدھے راستے کی هدایت دے. اور ان دونوں معانی کے درمیان بھی لزومیت کا تعلق ہے کہ جو راستہ درمیان والا ہوگا وہی سیدھا راستہ ہوگا جیسے . ——— . ان دونوں نقطوں کے درمیان پائے جانے والا راستہ سیدھا راستہ ہے. اب اگر ان دونوں نقطوں کے درمیان پائے جانے والے راستے کے علاوہ راستے بنائے جائیں گے تو وہ درمیانے بھی نہیں ہونگے اور سیدھے بھی نہیں ہونگے بلکہ ٹیڑھے بن گے.

پھر یاد رہے کہ عربی میں سیدھے راستے کو صراطِ مستقیم بھی کہتے ہیں اس لیئے سواءُ الطریق سے مُراد کنایۃً صراطِ مستقیم بھی لیا جاسکتا ہے.

بہرحال متنُ التھذیب کی شرح مُلّا جلال شارح عبداللہ یزدی کے استاد محقق جلال الدین دوانی نے لکھی ہے. اس میں سواءُ الطّریق کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ سواءُ الطریق سے مُراد طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم ہے. اس تشریح میں لفظِ کنایہ استعمال نہیں کیا تو اس پر اعتراض ہوا کہ سواءُ الطریق میں سواء کے استواء کے معنیٰ میں لیا پھر استواء کو مستوی کے معنیٰ میں کیا پھر اس کو صفت اور الطریق کو موصوف بنایا. تو یہ سب تکلفات ہیں. اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا کہ ان کی مُراد بھی وہ یہی کہ سواءُ الطریق کنایۃً طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم کے معنیٰ میں ہے

شرحِ التہذیب: پھر اُس سیدھے راستے سے مُراد یا تو عام کرتے ہوئے نفس الامر میں پائے جانے والے اُمورِ حقّہ ہیں یا اُس سے مُراد خاص دینِ اسلام کے عقائد ہیں۔ اور پہلا معنیٰ مُراد لینا اَولیٰ ہے اِس وجہ سے کہ اس سے براعتِ استہلال حاصل ہو جائے گی جو کتاب کی دونوں قسموں علمِ منطق اور علمِ کلام کی طرف قیاس کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوگی۔

اَقُولُ: نصاب المنطق ص86 میں ہے کہ جہان کی 3 قسمیں ہیں 1 جہانِ خارجی: جس میں ہم سب، چاند، تارے وغیرہ ہیں۔ 2 جہانِ ذہنی: ذہنی نقوش، رات و نقدِ بقان وغیرہ 3 جہانِ نفس الامری: وہ جہان کہ جس میں چیز اپنی حقائق پر ہو خواہ اُس کے بارے میں کوئی سوچے یا نہ سوچے۔ جیسے چار کا جُفت ہونا۔ ہمارے ذہن میں بھی ہے اور خارج میں بھی ایسا ہے۔ اگر ہمارے ذہن میں نہ ہوتا اور خارج میں بھی نہ ہوتا تو بھی وہ حقیقت میں جفت ہے۔ اِسی طرح آپ کا وہ پوتا یا بیٹا جو ابھی تک آپ کے ذہن میں بھی نہیں اور خارج میں بھی نہیں پھر بھی وہ جہانِ نفس الامر میں مُذکّر ہیں۔

اب ماتن نے فرمایا تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے ہم کو سیدھے راستے کی ھدایت دی ہے" اس سیدھے راستے سے مُراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ عزوجل نے ہم کو ان اُمورِ حقّہ کی ھدایت دی ہے جو نفس الامر میں (حقیقت میں) حق ہیں۔ نہ کہ وہ صرف ہمارے ذہن کے اعتبار سے حق ہیں۔

یہ تب تھا جب ہم نے سواء الطریق سے عام معنیٰ مُراد لیا۔ اور اگر سواء الطریق سے خاص معنیٰ مُراد لیا جائے تو پھر ماتن کے قول کی مُراد یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو دینِ اسلام کے عقائد کی ھدایت دی اور یقیناً دینِ اسلام کے عقائد نفس الامر میں پائے جانے والے اُمورِ حقّہ میں سے بعض ہیں۔ اس لیئے یہ معنیٰ پہلے کے مقابلے میں خاص ہوا۔

براعتِ استہلال: ھِیَ کَوْنُ اِبْتِدَاءِ الْکَلَامِ مُنَاسِبًا لِلْمَقْصُوْدِ (التعریفات للجرجانی ص34)
کلام کا ابتداء میں ہی مقصود کے مناسب ہونا یا خطبہ میں ہی ایسے الفاظ استعمال کرنا جو مقصود کی طرف اشارہ کریں۔

پھر یاد رہے کہ ماتن نے اپنی کتاب تہذیب میں منطق اور کلام کو بیان کرنا تھا۔ علمِ کلام میں تو عقائدِ اسلامیہ ہوتے ہیں لیکن منطق میں اُمورِ حقّہ بیان کیئے جاتے ہیں خواہ وہ اسلامی عقائد میں سے ہوں یا نہ ہوں۔

معلوم ہوا کہ اگر ماتن کے قول سواء الطریق سے مُراد پہلا عام معنیٰ اُمورِ حقّہ لیا جائے تو براعتِ استہلال حاصل ہو جائے گی کہ علمِ منطق اور علمِ کلام میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اس لیئے پہلا معنیٰ مُراد لینا اَولیٰ ہوا۔ فائدہ: ماتن کا تہذیب والا علمِ کلام یا تو مشہور نہیں ہوا کہ ہم تک نہیں پہنچا یا وہ لکھ نہیں پائے۔ (واللہ اَعْلَم)

متن التھذیب: اور اُس نے توفیق کو ہمارا بہترین ساتھی بنایا۔
شرح التھذیب: لنا ظرف لغو اجعل کے متعلق ہے اور (اس صورت میں) لام کو انتفاع (فائدہ اٹھانے) کے معنیٰ میں لینا ہوگا (نہ کہ لام علت بیان کرنے کیلئے ہے) جیسا کہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول (جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا) میں لام انتفاع کیلئے ہے۔ (اس لیئے ترجمہ ہوگا کہ اُس نے تمہارے فائدے کیلئے زمین کو بچھونا بنایا ہے اور اگر لام تعلیلیہ ہوتا تو ترجمہ ہوتا کہ اس نے تمہاری وجہ سے زمین کو بچھونا بنایا ہے۔ اور یہ یقیناً اللہ عزوجل کی شان کے لائق نہیں کہ اُس کا کام کسی کی وجہ سے ہو یا کسی غرض کیلئے ہو)
2 یا لنا ظرف لغو لفظ رفیق کے متعلق ہے اور (اس صورت میں) مضاف پر مضاف الیہ کا معمول مقدم ہو جائیگا (اور یہ صحیح ہے) کیونکہ لنا ظرف ہے اور ظروف اُنمیں ~~ایسے~~ ~~جیسا~~ جائز ہے لیکن یہ چیز ظرف کے علاوہ میں جائز نہیں۔ اور پہلا احتمال لفظوں کے اعتبار سے اقرب تھا (معنی کے اعتبار سے نہیں) اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے اقرب ہے (لفظوں کے اعتبار سے نہیں)
اقول: لنا جار مجرور ہے اور جار مجرور کو ظرف میں شمار کیا جاتا ہے اور ظرف کیلئے کسی متعلق کا ہونا ضروری ہے اور ماتن کی عبارۃ میں موجود لنا کے متعلق کے بارے میں کُل ۴ احتمال ہیں کہ لنا کا تعلق ۱ جعل سے ہو ۲ یا توفیق سے ہو ۳ یا خیر سے ہو ۴ یا رفیق سے ہو۔ لیکن شارح نے صرف دو احتمال بیان کیئے ہیں باقی درمیان والے دو احتمال ذکر نہیں کیئے کیونکہ ان دونوں احتمالات پر خرابی لازم آتی ہے۔ (کما فی النشر یح المنیب) ان شئت فارجع الی تفصیلھا۔
بہر حال: لنا کا تعلق اگر جعل سے ہے تو اس پر اعتراض ہے کہ لام کا جب تعلق جعل سے ہوتا ہے تو اُس وقت لام تعلیلیہ ہوتا ہے اور جعل کے فاعل کی علت بیان کرتا ہے۔ لھٰذا ترجمہ ہوگا کہ اللہ عزوجل نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہترین ساتھی بنایا۔ اور یہ صحیح نہیں کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے افعال مُعلّل بالاغراض ہیں یعنی کسی غرض کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے افعال وجود میں آتے ہیں۔ اور یہ غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کی وجہ سے وجود میں نہیں آتے۔
اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ یہاں پر لام انتفاع کیلئے ہے اور ہر جگہ پر جعل کے ساتھ آنے والا لام تعلیلیہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا میں لام تعلیلیہ نہیں بلکہ انتفاع کیلئے ہے۔
پھر شارح نے لنا کے متعلق کے بارے میں دوسرا احتمال بیان کیا کہ لنا کا تعلق رفیق سے بھی ہو سکتا ہے۔
اس پر بھی اعتراض ہوا کہ اس صورت میں لنا، رفیق کا معمول

شرح التہذیب: پھر اُس لسبیل راستہ سے مراد یا تو عام کرتے ہوئے نفس الامر میں پائے جانے والے اُمورِ حقہ ہیں یا اُس سے مراد خاص دینِ اسلام کے عقائد ہیں۔ اور پہلا معنیٰ مراد لینا اولیٰ ہے اس وجہ سے کہ اس سے براعتِ استہلال حاصل ہو جائے گی جو کتاب کی دونوں قسموں علمِ منطق اور علمِ کلام کی طرف قیاس کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوگی۔

اقول: نصاب المنطق ص86 میں ہے کہ جہان کی 3 قسمیں ہیں 1 جہانِ خارجی: جس میں ہم سب، چاند، تارے وغیرہ ہیں۔ 2 جہانِ ذہنی: ذہنی تصورات و نقوش وغیرہ 3 جہانِ نفس الامری: وہ جہان کہ جس میں چیز اپنی حقائق پر ہو خواہ اُس کے بارے میں کوئی سوچے یا نہ سوچے۔ جیسے چار کا جفت ہونا۔ ہمارے ذہن میں بھی ہے اور خارج میں بھی ایسا ہے۔ اگر ہمارے ذہن میں نہ ہوتا اور خارج میں بھی نہ ہوتا تو بھی وہ حقیقت میں جفت ہے۔ اسی طرح آپ کا وہ پوتا یا بیٹا جو ابھی تک آپ کے ذہن میں بھی نہیں اور خارج میں بھی نہیں پھر بھی وہ جہانِ نفس الامر میں مذکور ہیں۔

اب ماتن نے فرمایا تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے ہم کو سیدھے راستے کی ہدایت دی ہے" اس سیدھے راستے سے مراد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ عزوجل نے ہم کو ان امورِ حقہ کی ہدایت دی ہے جو نفس الامر میں (حقیقت میں) حق ہیں۔ نہ کہ وہ صرف ہمارے ذہن کے اعتبار سے حق ہیں۔

یہ تب تھا جب ہم نے سواء الطریق سے عام معنیٰ مراد لیا۔ اور اگر سواء الطریق سے خاص معنیٰ مراد لیا جائے تو پھر ماتن کے قول کی مراد یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو دینِ اسلام کے عقائد کی ہدایت دی اور یقیناً دینِ اسلام کے عقائد نفس الامر میں پائے جانے والے اُمورِ حقہ میں سے بعض ہیں۔ اس لیے یہ معنیٰ پہلے کے مقابلے میں خاص ہوا۔

براعتِ استہلال: ھِیَ کَوْنُ اِبْتِدَاءِ الْکَلَامِ مُنَاسِبًا لِلْمَقْصُوْدِ (التعریفات للجرجانی ص34)

کلام کا ابتداء میں ہی مقصود کے مناسب ہونا یا خطبہ میں ہی ایسے الفاظ استعمال کرنا جو مقصود کی طرف اشارہ کریں۔

پھر یاد رہے کہ ماتن نے اپنی کتاب تہذیب میں منطق اور کلام کو بیان کرنا تھا۔ علمِ کلام میں تو عقائدِ اسلامیہ ہوتے ہیں لیکن منطق میں اُمورِ حقہ بیان کیے جاتے ہیں خواہ وہ اسلامی عقائد میں سے ہوں یا نہ ہوں۔

معلوم ہوا کہ اگر ماتن کے قول سواء الطریق سے مراد پہلا عام معنیٰ اُمورِ حقہ لیا جائے تو براعتِ استہلال حاصل ہو جائے گی کہ علمِ منطق اور علمِ کلام میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اس لیے پہلا معنیٰ مراد لینا اولیٰ ہوا۔ فائدہ: ماتن کا تہذیب والا علمِ کلام یا تو مشہور نہیں ہوا کہ ہم تک نہیں پہنچا یا وہ لکھ نہیں پائے۔ (واللہ اعلم)

بنے گا اور یہ لنا رفیق کے مضاف فیہ سے بھی پہلے ہے اور یہ صحیح نہیں کہ مضاف الیہ کا معمول مضاف سے بھی پہلے ہو۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ نام ظرف میں جائز ہے ظرف کے علاوہ میں جائز نہیں یعنی مضاف الیہ کا معمول ظرف کے علاوہ کچھ اور ہو تو وہ معمول مضاف سے پہلے ذکر کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ مثلاً مضاف الیہ کا کوئی مفعول بہ ہو تو اس کو مضاف سے پہلے ذکر کرنا صحیح نہیں۔

یہ سب کچھ اس پر مبنی ہے کہ یَتَوَسَّعُ کا معنیٰ "جائز ہونا" اور لا یَتَوَسَّعُ کا "جائز نہ ہونا" کیا گیا۔ (کما فی التشریح الغیبب)

لیکن میرے نزدیک تقریر اس طرح بھی ہے کہ: شارح نے جب لنا کا تعلق رفیق سے کیا تو اعتراض ہوا اس صورت میں مضاف پر مضاف الیہ کا معمول مقدم ہو گیا جواب دیا کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ ظرف ہے اور ظرف ایسا ہوتا ہے جس میں ایسی وسعت ہوتی ہے جو وسعت ظرف کے علاوہ میں نہیں۔

اب اگر سوال ہو کہ پہلی تقریر میں کہا گیا کہ ظرف کیلئے جائز ہے دوسرے کیلئے جائز نہیں اور دوسری تقریر میں کہا کہ ظرف میں وہ وسعت ہے جو کسی اور میں نہیں۔ تو اب یہ بتائیں کہ ظرف کیلئے جواز یا وسعت کیوں؟

جواب: دنیا میں کوئی ایسا فعل نہیں جو کسی ظرفِ زمان یا ظرفِ مکان میں نہ ہو۔ اس لیئے ظرف کہیں پر بھی ہو اپنے عامل سے تعلق قائم کرنے کی صلاحیت یا جواز بنا لیتا ہے۔ جبکہ دیگر معمولات میں ایسا نہیں۔ اس لیئے مضاف الیہ کا معمول ظرف جب مضاف سے بھی پہلے ہو گیا تو بھی اپنے عامل مضاف الیہ سے تعلق کرنے کی صلاحیت رکھ رہا ہے لہٰذا ظرف کیلئے جواز ہوا دوسرے معمولات کیلئے نہیں۔

والاوّل اَقْرَبُ لفظاً: اور جب لنا کا تعلق جَعَلَ سے کیا تو لفظی ترکیب کے اعتبار سے کوئی خرابی لازم نہیں آ رہی اس لیئے یہ لفظاً اقرب ہوا۔ لیکن معنیً اقرب نہیں کیونکہ ایک تو لام کے تعلیلیہ ہونے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ اس صورت میں مفہوم یہ بنے گا کہ:

اللہ عزوجل نے ہمارے لیئے توفیق کو بنایا ہے، توفیق بہترین ساتھی ہے۔ اب یہ شبہ لازم آیا کہ توفیق مطلق کا بہترین ساتھی ہے یا نہیں اگر نہیں تو پھر ماتن کی حمد غیر نعمت پر ہوئی حالانکہ حاصل شدہ نعمت پر حمد کرنا زیادہ اچھا ہوتا ہے۔ افوعما حمد ہوتی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ماتن کی حمد غیر افوعما ہوئی کہ غیر نعمت پر حمد ہے۔ ثابت ہوا کہ یہ احتمال معنیً اقرب نہیں۔

اتوار 2 مارچ 2016ء سکھر رات 11:45

۱۶ مارچ شام ۲۰۱۵ء
سکھر

13

والثانی معنًی: اور جب لَنَا کا تعلّق رفیق سے کیا تو (لفظًا) اقرب نہیں کیونکہ اس صورت میں لَنَا پہلے ہے پھر التوفیق پھر خیر مضاف پھر رفیق مضاف الیہ جو کہ لَنَا کا عامل ہے اور یقینًا رفیق لفظوں میں لَنَا سے دُور ہے۔
لیکن یہ احتمال معنًی اقرب ہے کیونکہ اب مفہوم بنے گا کہ اللہ تعالیٰ نے توفیق کو ہمارا بہترین ساتھی بنایا ہے۔ اور اس صورت میں توفیق مصنف کا ساتھی ضرور بنے گی اس وجہ سے یہ حمد نعمت کے حصول پر ہوئی۔ اس لیئے یہ حمد اقوی بھی ہوگی۔

شرحِ التہذیب: توفیق: یہ تمام اسباب کو اچھے مطلوب کی طرف متوجہ کردینا ہے
اَقُول: مذکورہ توفیق کی تعریف اصطلاحِ شرع و عرف میں ہے ورنہ لغت میں صرف "توجیہُ الأسبابِ الی المطلوبِ" ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اَلْاَسباب میں ال استغراقی لیا جائے۔ اور شارح نے توفیق کی متعلق تعریفات میں سے ایک تعریف کو ذکر کیا ہے۔ باقی تعریفات تحفۂ شاہجہانی میں دیکھیں۔

متنِ التہذیب: اور صلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ تعالیٰ نے ہادی بنا کر بھیجا۔

شرحِ التہذیب: صلوٰۃ کا (لغوی) معنٰی دُعا ہے یعنی طلبِ رحمت۔ مگر جب صلوٰۃ کی اسناد اللہ عزوجل کی طرف ہوگی تو طلب کے معنٰی سے خالی ہوجائیگی اور اس سے مجازًا رحمت مُراد لی جائیگی۔
اَقُول: پھر رحمت کا معنٰی بھی رِقّتِ قلب ہے۔ یہ معنٰی بھی اللہ عزوجل کی شان کے لائق نہیں اس لیئے رحمت کا بھی مجازی معنٰی "احسان کرنا" مُراد ہوگا۔ (شاہجہانی)
پھر صلوٰۃ کی نسبت اگر ملائکہ کی طرف ہو تو استغفار ہوتا ہے، اور انسانوں کی طرف ہو تو دُعاء، اور وُحوش و طُیور کی طرف ہو تو تسبیح مُراد ہوتا ہے۔ (التشریح المنیب)

شرحِ التہذیب: مصنّف نے آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسمِ مبارک کو تعظیم اور بزرگی کی وجہ سے صراحۃً بیان نہیں کیا۔ اور اس بات پر تنبیہ کرنے کیلیئے بیان نہیں کیا کہ بیشک جو وصفِ رسالت (اَرْسَلَهٗ) میں ذکر کیا گیا ہے وہ اس مرتبہ میں ہے کہ اس سے ذہن کا تبادُر صرف آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف ہوتا ہے (کسی اور کی طرف نہیں کیونکہ وصفِ رسالت کے کامل فرد ہمارے نبیٔ کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہیں)
اور مصنّف نے تمام صفات میں سے اس وصفِ رسالت کو اختیار کیا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ وصفِ رسالت باقی تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہے۔
اس کے ساتھ یہ بھی کہ اَرْسَلَهٗ میں اس بات کی تصریح ہے کہ آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام رسول ہیں۔ اور بیشک رسول ہونا نبی ہونے سے درجے میں اوپر ہے۔ کیونکہ رسول وہ نبی ہوتے ہیں جن کی طرف وحی اور کتاب

بھیجی گئی ہو۔

اَقُوْلُ : رسول اور نبی کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں ان میں سے ایک قول شارح نے بیان کیا ہے باقی اقوال التشریح المنیب میں مذکور ہیں۔

شرح التہذیب : هُدًی (نحوی اعتبار سے) یا تو ماتن کے قول "اَرْسَلَهٗ" کا مفعول لہٗ ہے، اور اس وقت هُدًی بمعنیٰ هِدَایَةُ اللّٰہِ مُراد لیا جائے گا تاکہ هُدًی مصدر فِعل مُعَلَّل بِہٖ (اَرْسَلَ) کے فاعل کا فِعل ہو جائے۔ (کیونکہ مفعول لہٗ کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ جس فِعل کی عِلّت بیان کر رہا ہے اُس فِعل کے فاعل کا فِعل بنے۔ اور یہاں پر هُدًی اَرْسَلَ کی عِلّت بیان کر رہا ہے اور اَرْسَلَ کا فاعل ذاتِ باری تعالیٰ ہے اس لیۓ هُدًی بمعنیٰ هدایۃ اللّٰہِ لینا ہوگا)

2 یا هُدًی فاعل کا حال ہے (اَرْسَلَ کے فاعل اللہ عزوجل کا حال ہے)

3 یا هُدًی مفعول بِہٖ کا حال ہے (اَرْسَلَهٗ کی ہٗ ضمیر کا حال ہے ہٗ ضمیر سے مُراد آقا علیہ الصلوٰۃ و السلام ہیں)

اور اس وقت (آخری دونوں صورتوں میں) هُدًی مصدر اسم فاعل هادِی کے معنیٰ میں ہوگا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ هُدًی کا اطلاق ذوالحال پر مبالغۃً کیا گیا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے زیدٌ عَدْلٌ زید عدل ہے۔

اَقُوْلُ :- مذکورہ عبارت میں شارح نے هُدًی کے 3 نحوی احتمال اور ان پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

احتمالِ اوّل : هُدًی، اَرْسَلَ کا مفعول لہٗ ہو۔

اعتراض:- اس صورت میں اَرْسَلَ کا فاعل اللہ عزوجل ہے اور هُدًی کا فاعل آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ حالانکہ هُدًی کا فاعل وہی ہونا چاہیۓ تھا جو اَرْسَلَ کا فاعل ہے۔ کیونکہ مفعول لہٗ جس فِعل کی علت بیان کرتا ہے اس فعل اور مفعول لہٗ کا فاعل ایک ہی ہوتا ہے۔ اور یہاں پر ایسا نہیں کیونکہ عبارۃ کا مفہوم یہ بنے گا کہ "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے تاکہ وہ لوگوں کو ھدایت دیں"۔

شارح کی طرف سے جواب : هُدًی بمعنیٰ هدایۃ اللّٰہِ ہے اس کا مفہوم یہ بنے گا کہ "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے تاکہ وہ لوگوں کو اللہ عزوجل کی ھدایت دیں"۔ (فلا اعتراض علیہ)

اعتراض:- مفعول لہٗ اور فِعل معلّل بہٖ کا زمانہ ایک ہوتا ہے لیکن یہاں پر اَرْسَلَ کا زمانہ پہلے ہے اور ھدایۃ دینے کا زمانہ بعد میں ہے۔

جواب : دونوں کا زمانہ ایک ہو یہ اکثری قاعدہ ہے قاعدہ کلّیہ نہیں یا یہ قاعدہ کلّیہ یہ ہے کہ مفعول لہٗ کا زمانہ فِعل معلّل بِہٖ کے زمانے سے پہلے نہ

باقی دونوں کا زمانہ سابقہ ہو یا مفعول لہ کا بعد میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔
(فاندفع الاعتراض ایضاً)
(کما فی التشریح المنیب)

احتمالِ ثانی: هُدًى اسمِ جلالۃ فاعل کا حال ہے۔

اعتراض: هُدًى مصدر ہے جو کہ وصفِ محض ہے اور وصفِ محض کا حمل ذات پر ثبوت بلا واسطہ جائز نہیں (یاں حرف کے واسطے سے جائز ہوتا ہے جیسے المالُ لِزَیدٍ یا زیدٌ ذُو مالٍ) عبارۃ کا ترجمہ یہ بنے گا کہ "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا ہے اس حال میں کہ اللہ عزوجل ھدایۃ ہے"۔

جواب: هُدًى مصدر ہے اور مصدر اسمِ فاعل یا اسمِ مفعول کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ تو یہاں پر بھی هُدًى بمعنیٰ اسمِ فاعل ھادِی کے معنیٰ میں ہے۔ لھٰذا ترجمہ ہوگا "اللہ عزوجل نے آقا علیہ السلام کو بھیجا اس حال میں کہ اللہ عزوجل ھادِی ہے"۔ (فلا اعتراض علیہ)

یا جواب یہ دیا جائے کہ: بعض مرتبہ مجازاً مبالغہ بیان کرنے کیلیے وصفِ محض کا حمل ذات پر کیا جاتا ہے جو کہ جائز ہے۔ جیسے زیدٌ عَدْلٌ۔ زید تو سراپا عدل ہے۔ اسی طرح یہاں پر ترجمہ ہوگا کہ "اللہ عزوجل سراپا ھدایۃ ہیں"۔

احتمالِ ثالث: هُدًى اَرْسَلَهٗ کی "ہ" ضمیر مفعول بہٖ کا حال ہو اور اس ضمیر کا مرجع آقا علیہ السلام ہیں۔ اس پر بھی اوپر والا مذکورہ اعتراض اور جوابات ہونگے۔ پہلی صورت پر ترجمہ ہوگا کہ "اس حال میں کہ آقا علیہ السلام ہادِی ہیں" دوسری صورت پر ترجمہ ہوگا کہ "اس حال میں کہ آقا علیہ السلام سراپا ھدایۃ ہیں"۔ (فافھم)

پھر یاد رکھنا چاہیئے کہ عنقریب متن میں آنے والے لفظ نوراً میں بھی ترکیب نحوی کے 3 احتمال وہی ہونگے جو ابھی هُدًى کے گذرے اور جو اعتراضات و جوابات یہاں ہوئے وہ ہی اعتراضات و جوابات نوراً میں ہونگے۔ (فاحفظ)

"کسی اور کو ان کی ھدایۃ حاصل کرنا لائق ہے" (فلا اشکال علیہ)

پھر شارح نے ھُوَ بالاھتداء حقیق کی ترکیب کے 4 احتمال بیان کیئے۔

1 یہ جملہ اسمیہ ہو کر اپنے سے پہلے لفظِ ھُدًی کی صفت بن جائے۔ اس صورت میں ھُدًی کو صرف حال مانا جا سکتا ہے مفعول لہٗ نہیں۔

اس ترکیب پر ترجمہ :۔ "صلوٰۃ وَ سلام ہو ان پر جن کو اللہ تعالیٰ نے ایسا ہادی بنا کر بھیجا کہ ان ہی کی ھدایت پانے کے لائق ہے"۔

اس میں ہادی ہونا رسول کا حال بن رہا ہے۔ اور اگر ہادی ہونا اللہ عزوجل کا حال ہو تو ترجمہ درج ذیل ہوگا۔

"صلوٰۃ وَ سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا درآنحالیکہ بھیجنے والا ایسا ہادی ہے کہ ان ہی کی ھدایت پانے کے لائق ہے"۔

2 حالین مترادفین : ایک ذوالحال کے دو حال ہوں تو ان کو حالین مترادفین کہا جاتا ہے۔

یہاں بھی یہاں پر بھی ھُدًی جس کا حال ہے تو ھُوَ بالاھتداء حقیق بھی اُسی کا حال بن جائے۔

دونوں اسم جلالۃ اللہ عزوجل کے حال بن جائیں تو ترجمہ ہوگا۔

"صلوٰۃ وَ سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا، اس حال میں کہ بھیجنے والا ہادی ہے اور اس حال میں کہ بھیجنے والے کی ھدایۃ پانا لائق حق ہے"۔

اور اگر دونوں آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حال بن جائیں تو ترجمہ ہوگا۔

"صلوٰۃ وَ سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا اس حال میں کہ بھیجے ہوئے ہادی ہیں اور اس حال میں کہ بھیجے ہوئے کی ھدایت پانا لائق حق ہے"۔

3 حالین متداخلین : ایک ذوالحال کے حال سے دوسرا ذوالحال بنا کر پھر اس دوسرے کا بھی حال بیان کرنا۔

یہاں پر بھی پہلے اسم جلالۃ فاعل ذوالحال ہیں یا آقا علیہ الصلوٰۃ وَ السلام کی طرف راجع ضمیر مفعول بہٖ ذوالحال ہے۔ پھر ان کا حال ھُدًی بمعنی ھَادِی ہے پھر ھَادِی سے ھُوَ ضمیر نکال کر ذوالحال بنائیں اور ھُوَ بالاھتداء حقیق جملہ اسمیہ ہو کر ھُوَ ضمیر کا حال یہ دونوں مکر ھادِی کا فاعل پھر ھادِی اپنے فاعل سے مکر اسم جلالۃ یا آقا علیہ السلام کا حال بن رہا ہے۔

اس صورت میں ترجمہ : صلوٰۃ وَ سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا

① یا تو بھیجنے والے کا ھادی ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی ھدایۃ پانے کے لائق ہے

② یا بھیجے ہوئے کا ھادی ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی ھدایت پانے کے لائق ہے

(اوّل للہ وَ الثانی للرسول عزوجل وَ صلی اللہ علیہ وسلم)

4 هُوَ بالاهتداءِ حقیقٌ کو ایک نیا جملہ اسمیہ بنا دیا جائے اور اس کا اپنے ماقبل ربط سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کو جملہ مستانفہ کہا جاتا ہے۔

فائدہ: یہاں ترکیب کا پانچواں احتمال بھی ہے وہ یہ کہ هُدًى اَرْسَلَ کے فاعل اسم جلالۃ کا حال بنیں اور جملہ اسمیہ اَرْسَلَهٗ کی ضمیرِ مفعول بہ آقا علیہ السلام کا حال بنیں۔ (التشریح المنیب)

اَقُوْلُ: اور چھٹا احتمال یہ کہ پانچویں احتمال کا اُلٹ کر دیں۔ تو ان دونوں احتمالوں میں نہ حالینِ مترادفین ہوگا اور نہ ہی متداخلین ہوگا۔ لیکن ان دونوں احتمالوں میں کچھ محذوفات نکالنے پڑیں گے اس لیئے شارح نے ان کو بیان نہیں کیا۔

متن التہذیب: اور ایسا نور بنا کر بھیجا کہ ان ہی اقتداء کرنا ہم کو لائق ہے

شرح التہذیب: اور ماتن کے قول نُوْرًا کو آنے والے جملے (بِهِ الاقتداءُ یَلیقُ) کے ساتھ (ترکیب میں) ویسا ہی قیاس کرو (جیسے هُدًى کو هُوَ بالاهتداءِ حقیقٌ کے ساتھ ترکیب میں بنایا)

اَقُوْلُ: جیسے هُدًى میں ہوا تھا ویسے ہی نُوْرًا میں ہوگا کہ نُوْرًا اگر مفعول لہٗ ہے تو نُوْرَ اللہِ کی تاویل میں ہوگا اور اگر حال ہے تو فاعل سے یا مفعول سے تو مُنَوِّرًا اسم فاعل کے معنیٰ میں یا بطورِ مبالغہ کے حمل ہوگا۔

اور بِهِ الاقتداءُ یَلیقُ میں ترکیب کے وہ ہی 6 احتمالات ہونگے جو هُوَ بالاهتداءِ حقیقٌ میں تھے۔

1 مفعول لہٗ کے اعتبار سے ترجمہ: اللہ عزوجل نے ان کو بھیجا ہے تاکہ اللہ کا نور لوگوں کو دیں

2 اسم جلالۃ فاعل کے حال بننے کے اعتبار سے: اللہ عزوجل نے ان کو بھیجا ہے اس حال میں کہ بھیجنے والا روشن کرنے والا ہے

3 آقا علیہ السلام مفعول بہ کے حال بننے کے اعتبار سے: اس حال میں کہ بھیجے ہوئے روشن کرنے والے ہیں

4 بطورِ مبالغہ حال بننے کے اعتبار سے: اس حال میں کہ بھیجنے والے نور ہیں یا بھیجے ہوئے نور ہیں۔

آخری 3 صورتوں میں بِهِ الاقتداءُ یَلیقُ نور کی صفت بننے کے اعتبار سے ترجمہ "ایسے روشن کرنے والے ہیں یا ایسا نور ہیں کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے"

حالین مترادفین کے اعتبار سے: اس حال میں کہ وہ روشن کرنے والے ہیں اور اس حال میں کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے۔

حالین متداخلین کے اعتبار سے الصلوٰۃ و سلام ہو ان پر جن کو اللہ عزوجل نے بھیجا یا تو بھیجنے والے کا روشن کرنے والا ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے یا بھیجے ہوئے کا روشن کرنے والا ہونا اس حال میں ہے کہ ان ہی کی پیروی کرنا ہم کو لائق ہے

(فافہم)

بدھ 5 مارچ 2014ء، از 11:20

بدھ 7 مارچ 2017
رات 8:00 سکھر

متن التهذیب: ان ہی کی ھدایت پانے کے لائق ہے۔
شرح التهذیب: ھُوَ بالاھتداء میں الاھتداءُ مصدر مفعول کے لیئے رکھا گیا ہے۔ یعنی اس کی تاویل بِاَنْ یُقْتَدیٰ بِہٖ سے کی جائے گی۔ (ترجمہ ہوگا ان ہی سے ھدایۃ لی جائے)
اور ھُوَ بالاھتداءِ حقیق پورا جملہ اسمیہ یا تو ماتن کے قول ھُدیً کی صفت ہے 2 یا (ھُدیً اور یہ پورا جملہ) دونوں حالین متراد فین ہیں 3 یا دونوں حالین متداخلین ہیں 4 یا یہ نیا جملہ استینافیہ بھی ہوسکتا ہے۔
(یعنی ترکیب کے اعتبار سے اس جملے کا اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہو)

اَقُولُ :- فعل معروف کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے جیسے ضَرَبَ اُس نے مارا اور فعل مجہول کی نسبت مفعول کی طرف ہوتی ہے جیسے ضُرِبَ وہ مارا گیا۔ اسی طرح مصدر کی بھی دو قسمیں ہیں کہ مصدرِ معروف کی نسبت فاعل کی طرف ہوگی جیسے صرفِ صغیر ضَرَبَ یَضْرِبُ ضَرْبًا میں ضَرْبًا کا معنی ہے اُس کا مارنا۔ اور مصدرِ مجہول کی نسبت مفعول کی طرف ہوگی جیسے ضُرِبَ یُضْرَبُ ضَرْبًا میں ضَرْبًا کا معنی ہے اُس کا مارا جانا۔
فائدہ: اسی وجہ سے صرفِ صغیر میں مصدر کو دو مرتبہ ذکر کیا جاتا ہے۔
بہر حال: شارح نے الاھتداءُ کے بارے میں کہا کہ یہ مبنی للمفعول ہے یعنی اس کی نسبت مفعول کی طرف ہے فاعل کی طرف نہیں۔ کیونکہ اگر یہ فاعل کیلیئے ہے تو وہ فاعل یا تو اللہ عزوجل بنیں گے یا آقا علیہ الصلوٰۃ والسلام (کہ الاھتداء سے پہلے ان ہی کا ذکر گزرا) اور دونوں صورتوں میں بے ادبی ہے۔ اس لیئے کہ اس صورت میں ترجمہ ہوگا "ان ہی کو ھدایت لینا لائق ہے"۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ الاھتداء مفعول کیلیئے ہے۔ کہ اب ترجمہ ہوگا "ان ہی سے ھدایت لی جائے" (وَھُوَ الصَّحِیْحُ)
اعتراض: الاھتداءُ فعل لازم کا مصدر ہے اس لیئے الاھتداءُ بھی لازم ہوا۔ اور لازم کی نسبت مفعول کی طرف کرنے کیلیئے حرفِ جر باء کا سہارا لیا جاتا ہے۔ جیسے ذُھِبَ بِہٖ (اس کو لے جایا گیا) اس لیئے ماتن کی عبارت میں الاھتداء کو مبنی للفاعل مانا جائے۔ کیونکہ ماتن کی عبارۃ میں بِہٖ نہیں ہے تو الاھتداء مبنی للمفعو نہیں ہوسکتا اس لیئے مبنی للفاعل مانا جائے گا۔
جواب: شارح نے بِاَنْ یُقْتَدیٰ بِہٖ کے ذریعے تفسیر کرکے جواب دیا کہ ماتن کی عبارۃ میں بِہٖ محذوف ہے۔ اس لیئے الاھتداء مبنی للمفعول ہوگا۔
دوسرا جواب التشریح المنیب میں ہے کہ الاھتداء کو مبنی للفاعل مانا جاسکتا ہے لیکن اس صورت میں فاعل اللہ عزوجل و آقا علیہ السلام کے علاوہ کو ماننا ہوگا۔ اس صورت میں تقدیر عبارت بِاَنْ یَقْتَدِیَ بِہٖ حقیق ہوگی ترجمہ

9:30 رات
مارچ 2014
سکھر سندھ

شرح التہذیب: ماتن کے قول بِہِ الاقتداءُ یلیق میں بِہٖ کا تعلق الاقتداء کے ساتھ ہے نہ کہ یلیق کے متعلق ہے.

کیونکہ ہمارا اُن کی اقتداء کرنا ہمارے لائق ہے نہ کہ اُن کے لائق ہے (کہ وہ ہماری پیروی کریں)

اس لیئے کہ پیروی کرنا ہمارے لیئے کمال کی علامت ہے نہ کہ ان کا کمال ہے (کہ وہ ہماری اقتداء کریں)

اور یہ ظرف کو مقدم کرنا حصر کرنے کے ارادے سے ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بیشک آقا علیہ الصلوٰۃ و السلام کا مذہب باقی تمام انبیاء کرام علیہم السلام کے مذہبوں کا ناسخ ہے.

اور باقی آئمہ کرام کی اقتداء کرنا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حقیقۃً نبیٔ کریم علیہ الصلوٰۃ و التسلیم کی ہی اقتداء کرنا ہے

یا یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں پر حصرِ اضافی ہے جو کہ تمام انبیاءِ کرام علیہم السلام کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے.

حصر: لغۃً: الحبس. اصطلاحًا: تخصیصُ اَحَدِ الاَمرَینِ بالآخَرِ. (حاشیۂ تلخیص المفتاح ص 46)

اَقُولُ: ماتن کے قول بِہِ الاقتداءُ یلیق پر اعتراض ہوا کہ بِہٖ کا تعلق یلیق فعل سے ہوگا تو ترجمہ ہوگا "ان کو لائق ہے کہ پیروی کریں" اور یہ بات آقا علیہ السلام کے شان کے لائق نہیں. اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے جواب دیا کہ بِہٖ کا تعلق الاقتداء سے ہے جس کا ترجمہ ہوگا کہ "اُن ہی کی اقتداء کرنا لائقِ حق ہے" اور یہ بالکل درست ہے.

پھر شارح نے کہا کہ بِہٖ کو الاقتداءُ سے پہلے ذکر کرنے میں حصر کا فائدہ مل رہا ہے کیونکہ مؤخر چیز کو مقدم کرنے سے حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے. یعنی صرف آقا علیہ السلام کی اقتداء کی جائے.

اِس حصر سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ باقی انبیاءِ کرام علیہم السلام کے مذہب منسوخ ہیں ان کی اقتداء نہیں کی جائے گی.

پھر اِس حصر پر اعتراض ہوا کہ آئمہ اربعہ کی پیروی و اقتداء کیوں کی جاتی ہے؟

شارح نے جواب دیا کہ ان کی اقتداء کرنا اصل میں آقا علیہ السلام کی ہی پیروی کرنا ہے کیونکہ آئمہ کرام جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں ہوتا ہے اس لیئے ان کی اقتداء حقیقۃً آقا علیہ السلام کی اقتداء کرنا ہے.

اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ ماتن کے قول میں حصر کُلِّیۃً نہیں ہے بلکہ یہاں پر حصرِ اضافی ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام میں سے صرف آقا علیہ السلام کی اقتداء کی جائے گی. باقی ائمہ کرام کے اعتبار سے حصر نہیں ہے.

متن التہذیب: (اور صلوٰۃ و سلام ہو) اُن کی آل و اصحاب پر جو سچائی کی تمام راہوں میں تصدیق کی وجہ سے خوش بخت ہوئے، اور حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے۔

شرح التہذیب: آل کی اصل اہل ہے جو اُہیل کی دلیل سے ثابت ہے، آل کا استعمال صرف اشراف میں ہوتا ہے، اور نبیٔ کریم کی آل سے مراد ان کی وہ اولاد مراد ہے جو معصوم ہے۔ اور اصحاب وہ مؤمن ہیں جنھوں نے ایمان کی حالت میں نبیٔ کریم علیہ السلام کی صحبۃ کو پایا ہو (اور ایمان کی حالت میں وصال ہوا ہو)

اَقُول: اُہیل تصغیر ہے اور تصغیر سے شیٔ کی اصلیت معلوم ہو جاتی ہے اس لیئے معلوم ہوا کہ آل میں دوسرا ہمزہ ہاء سے تبدیل ہو کر آیا ہے۔ یہ بصریوں کا مذہب ہے لیکن کوفیوں کے نزدیک آل کی اصل اَوَلٌ ہے اور اس کی تصغیر اُوَیل ہے باقی اُہیلٌ اہلٌ کی تصغیر ہے۔

آل اور اہل کے استعمال میں فرق: 1 آل اشراف کے ساتھ خاص ہے خواہ اشرافِ دینی ہوں یا دنیاوی ہوں جیسے آلِ نبی اور آلِ فرعون جبکہ اہل غیرِ اشراف میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اہلِ حجام۔

2 آل کا استعمال مذکر کے ساتھ خاص ہے۔ اسی لیئے آلِ فاطمہ جائز نہیں۔ جبکہ اہل مؤنث میں بھی جائز ہے۔ جیسے اہلِ زینب

3 آل کا استعمال ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے اس لیئے آلِ زمان جائز نہیں۔ جبکہ اہل غیر ذوی العقول میں بھی جائز ہے۔ جیسے اہلِ مصر۔ (التشریح المنیب)

بہر حال آلِ نبی کی مُراد میں مختلف اقوال ہیں ان میں ایک قول یہ ہے کہ آلِ نبی سے مُراد ہر مؤمن متقی ہے۔ لیکن شارح نے لکھا کہ آلِ نبی سے مُراد ان کی اولادِ معصوم ہے۔ ان کو معصوم کہنے کی وجہ سے شارح عبد اللہ یزدی کو "شیعہ امامیہ" کہا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک صرف انبیاء کرام اور ملائکہ علیہم السلام معصوم ہیں۔

اصحاب کی واحد صاحب ہے جس کا لغوی معنیٰ ساتھی ہے۔ اصحاب کا لفظ عام ہے لیکن صحابہ کا لفظ خاص ہے کہ اصحاب کا اطلاق اصحابِ نبی پر بھی ہوتا ہے اور اصحابِ غیر نبی پر بھی۔ لیکن صحابہ کا اطلاق صرف اصحابِ نبی پر ہوتا ہے۔

شرح التہذیب: مَنَاہِج کی واحد مَنْہَج ہے اس کا معنیٰ واضح راستہ ہے خبر یا اعتقاد جب واقع کے مطابق ہو تو واقع بھی خبر یا اعتقاد کے مطابق ہوگا کیونکہ مُطابقت دونوں طرفوں سے ہوتی ہے۔ پھر اس حیثیت سے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مُطابق ہے تو صدق نام رکھا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو حق نام رکھا جاتا ہے۔ اور کبھی صدق اور حق کا اطلاق مطلقاً نفس مطابقۃ پر بھی ہوتا ہے۔

8 مارچ 11:30 ہفتہ

اتوار ۹ مارچ ۲۰۱۴
صبح ۱۲:۱۵ بجے سکھر
کنز الایمان

2

اقول: خبر، وہ قول ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھے۔ اور اعتقاد، قلب کی وہ کیفیت ہے جو کسی شئ کے ساتھ مربوط ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ معلوم ہوا خبر قول کی صفت ہے اور اعتقاد قلب کی صفت ہے۔ پھر جب یہ دونوں واقع کے مطابق ہونگے تو واقع بھی ان کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ مطابقت باب مفاعلہ سے ہے اور اس کا خاصہ اشتراک ہے اس لیئے مطابقت دونوں طرفوں سے ہوگی۔

پھر صدق اور حق کی تعریفات میں فرق اس طرح دکھایا گیا ہے کہ خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو اس کا نام صدق ہے۔ کیونکہ صدق کا لغوی معنیٰ ہے کسی شئ کے بارے میں اس طرح بتانا جیسا کہ وہ شئ ہے۔ اور غور کرو تو معلوم ہوگا کہ مذکورہ تعریف صدق کے لغوی معنیٰ پر مشتمل ہے۔ اس لیئے اس کو صدق کہا۔

پھر خبر اور اعتقاد واقع کے مطابق ہے تو اس کا نام حق ہے کیونکہ حق کا لغوی معنیٰ ہے "کسی کا ثابت شدہ ہونا" اور مذکورہ تعریف حق کی لغوی تعریف پر مشتمل ہے۔ اس لیئے اس کو حق کہا۔

ایک وجہ مناسبت یہ بھی ہے کہ مُطابِق والی تعریف کا نام صدق اس لیئے ہے کہ صدق کا پہلا حرف کسرہ والا ہے تو کسرہ والے کیلیئے کسرہ والا نام رکھا۔ اور مُطابَق والی تعریف کا نام حق اس لیئے کہ حق کا پہلا حرف فتحہ والا ہے تو فتحہ والے کیلیئے فتحہ والا نام دیا۔ (کما فی التشریح المنیب)

یاد رہے کہ صدق کا مقابل کذب ہے اور حق کا مقابل باطل ہے۔

اور مذکورہ بالا فرق تعریفات کے اعتبار سے ہے۔ ورنہ استعمال میں صدق کا اطلاق صرف اقوال پر کیا جاتا ہے جبکہ حق کا اطلاق اقوال، ادیان، مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ تو ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔ پھر یہ بھی یاد رہے کہ کبھی مجازاً صرف نفسِ مطابقت پائی جائے تو اس کو صدق و حق کہتے ہیں کسی بھی اعتبار کا لحاظ نہیں کیا جاتا کہ کون کس کے مطابق ہے یا مطابَق ہے یا قول ہے یا مذہب یا دین ہے، ہر ایک کو صدق و حق کہتے ہیں۔

شرح التہذیب: بالتصدیق ماتن کے قول سُعِدُوا کے متعلق ہے یعنی (ترجمہ ہوگا) جس کو نبئ کریم علیہ السلام لے آئے اس پر ایمان لانے اور اس کی تصدیق کی وجہ سے (تمام سچائی کی راہوں میں) سعادت مند ہوئے۔

اقول: بالتصدیق کا تعلق اگر محذوف ثابتۃ سے ہوگا تو پھر ترجمہ ہوگا "وہ سچائی کی راہوں میں سعادت مند ہوئے اور یہ بات تصدیق کے ساتھ یقین کے ساتھ ثابت ہے" اس صورت میں باء الصاق کیلیئے ہوگا اور جب بالتصدیق کا تعلق سُعِدُوا سے ہوگا تو باء سببیہ ہوگا۔ اور ماتن نے سُعِدُوا لفظ سے اپنے مشہور لقب سعد الدین تفتازانی کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ (التشریح المنیب) یہ اشارہ تب بنے گا جبکہ ماتن

۹ مارچ اتوار ۲۰۱۴
شام ۶:۰۰ بجے

متن التہذیب لکھتے وقت سعد الدین لقب سے مشہور ہو چکے ہوں اور اگر یہ لقب ان کو بعد میں ملا ہو تو یہ اشارہ نہیں بنے گا۔ اور پھر ممکن ہے کہ صحابۂ کرام کو سَعِدُوا کہنے کی وجہ سے ربّ عزوجل نے ان کو سعد الدین سے موسوم کرا یا ہو۔ (واللہ اَعْلَمُ عزوجل)

شرح التہذیب: صَعِدُوا فی معارجِ الحقّ سے مُراد یہ ہے کہ وہ حق کے مرتبوں میں سے انتہائی آخری مرتبے تک پہنچ گئے کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھ جانا۔ اس بات کو لازم ہے کہ وہ حق کے آخری مرتبے تک پہنچ گئے ہوں۔

اقول: یہ بات یقینی ہے کہ اگر کسی گھر کی کل ۵۰ سیڑھیاں ہوں اور آپ ان سب پر چڑھ جائیں تو آپ اُس گھر کی انتہاء کو پہنچ جائیں گے اس لیئے شارح نے کہا کہ ماتن نے فرمایا صحابۂ کرام حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے اسے مُراد یہ ہے کہ وہ حق کے آخری مرتبے تک پہنچ گئے پھر شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ماتن کے قول صَعِدُوا فی معارجِ الحق میں فی بمعنیٰ عَلیٰ ہے اس وجہ سے شارح نے فَاِنَّ الصَّعُوْدَ عَلیٰ جمیعِ مراتبہٖ سے تشریح کی۔

شرح التہذیب: بالتحقیق 1 یا تو ظرفِ لغو ہے اور اس کا تعلّق ماتن کے قول صَعِدُوا سے ہے۔ جیسا کہ گذرا (کہ بالتصدیق کا تعلّق سَعِدُوا سے تھا)
2 یا پھر بالتحقیق ظرفِ مستقر ہے اور مبتدا محذوف کی خبر ہوگا۔ یعنی یہ حکم (مراتبِ حق پر چڑھ جانے کا حکم) تحقیق کا لباس اوڑھے ہوئے ہے یعنی ثابت شدہ ہے۔

اقول: بالتحقیق جب ظرفِ لغو بن کر صَعِدُوا کے متعلّق ہوگا تو باءِ سببیۃ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا "حق میں پختہ ہونے کی وجہ سے حق کے تمام مراتب پر چڑھ گئے"
اور جب بالتحقیق ظرفِ مستقر ہوگا تو مکمل عبارۃ اِس طرح ہو جائے گی "صَعِدُوا فی معارجِ الحقّ هٰذا الحکمُ مُتَلَبِّسٌ بالتحقیقِ" ترکیب میں بالتحقیق مُتَلَبِّسٌ کے متعلّق ہو کر خبر اور ھٰذا الحکم مبتدا ہوگا دونوں مِل کر جملہ اسمیۃ۔
ترجمہ ہوگا "وہ حق کے تمام مراتب پر چڑھ گئے اور یہ چڑھ جانے کا حکم تحقیق کا لباس اوڑھے ہوئے ہے" یعنی تحقیق کے قریب تر ہے۔

اس پر وہم ہو سکتا تھا کہ صحابہ کے مراتبِ حق میں چڑھ جانے کا حکم تحقیق کے قریب ہے لیکن یقینی تحقیق سے ثابت نہیں۔

شارح نے اس وہم کو ختم کرنے کیلیئے مُتَلَبِّسٌ بالتحقیق کی تشریح مُتَحَقِّقٌ سے کی کہ "ان کے چڑھ جانے کا حکم تحقیق شدہ ہے نہ کہ صرف تحقیق کے قریب ہے"

اب اگر آپ اعتراض کریں کہ شارح نے محذوف عبارۃ میں "مُتَلَبِّسٌ بالتحقیق" کی جگہ "مُتَحَقِّقٌ بالتحقیق" کیوں نہ لکھا تا کہ وہم کی جگہ ہی نہ بنتی؟

جواب یہ ہے کہ ظرفِ مستقر بناتے وقت مشہور مذھب کے مطابق محذوف فعل ایسا عام ہو جو دیگر افعال کو شامل ہو۔ اور ان میں سے تلبُّس بھی ہے۔ مشہور مذھب کے مطابق خاص فعل محذوف نہیں نکالیں گے۔ اس لیئے شارح نے "مُتَحَقِّقٌ بالتحقیق" نہیں کہا۔
(کما فی تحفۂ شاہجہانی)

متن التهذیب : وَبَعْدُ (حمد و صلوٰۃ کے بعد)

شرح التہذیب : بَعْدُ کا لفظ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے، اور ظروفِ زمانیہ کی (اعراب کے اعتبار سے) 3 حالتیں ہوتی ہیں (دلیل حصر یہ ہے کہ) کیونکہ 1 یا تو ان کے مضاف الیہ ان کے ساتھ مذکور ہونگے یا نہیں اور دوسری صورت میں 2 یا تو مضاف الیہ مکمل طور پر بھلا دیا گیا ہوگا 3 یا نیت میں ہوگا۔

تو پہلی دونوں صورتوں میں مُعرب ہونگے اور تیسری صورت میں مبنی بر ضمہ ہونگے۔

اقول : بَعْدُ کثیر طور پر ظروفِ زمان کیلیئے استعمال کیا جاتا ہے اور قلیل طور پر ظروفِ مکان کیلیئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ تو ماتن کے قول بَعْدُ میں دونوں احتمال موجود تھے لیکن شارح نے صرف کثیر الاستعمال والا احتمال بیان کیا۔ (تحفۂ شاہجہانی)

پھر وَلَهَا حالاتٌ ثلاثٌ شارح کے قول میں وَلَهَا کی ضمیر کا مرجع صرف الظروفُ ہے۔ الظروفُ الزمانیۃ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تینوں حالتیں جس طرح ظروفِ زمانیہ کی ہیں اس طرح ظروفِ مکانیہ کی بھی ہیں۔ پھر ان الظروف سے بعض ظروفِ زمانیہ و مکانیہ مُراد ہیں کیونکہ ہر ظرفِ مکان و زمان کی 3 حالتیں نہیں ہوتی بلکہ بعض کی ہوتی ہیں (کما فی ھدایۃ النحو والکافیۃ وغیرھا)

پہلی حالت : جب مضاف الیہ مذکور ہو تو معرب ہونگے۔ مثال : اَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

دوسری حالت : مضاف الیہ مذکور نہ ہو اور نسیاً منسیاً ہو۔ مکمل طور پر بھلا دیا گیا ہو۔ اس صورت میں بھی معرب ہونگے۔ مثال : لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ بَعْدٍ

تیسری حالت : مضاف الیہ مذکور نہ ہو لیکن نیت میں ہو۔ اس حالت میں مبنی بر ضمہ ہونگے۔ مثال : قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ

پس مصنف کا بَعْدُ بھی مبنی بر ضمہ ہے۔ کہ نیت میں بَعْدَ الحمدِ والصلوٰۃِ مُراد لیا جا رہا ہے۔

متن التہذیب : تو یہ کتاب علمِ منطق اور علمِ کلام کی تحریر میں نہایت پاکیزہ کلام ہے۔

شرح التہذیب : ماتن کے قول فھذا میں فاء لانا یا تو 1 اَمّا کے پائے جانے کے وہم پر مبنی ہے 2 یا اَمّا کو کلام کے الفاظ میں مقدر ماننے پر مبنی ہے۔

اقول : ماتن کے قول وَبَعْدُ فھذا میں شارح نے فاء کو جزائیہ مانا تو ماتن پر اعتراض ہوا کہ فاء کو ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ فاء جزائیہ تب ذکر کیا جاتا ہے جبکہ اس سے پہلے کوئی حرفِ شرط یا اسمِ شرط ہو۔ اور یہاں پر فاء سے پہلے کوئی حرفِ شرط یا اسمِ شرط نہیں۔

1 اس میں کل ۲ امر ہے۔

اس پر شارح نے دو جواب ذکر کیئے **I** کیونکہ اس جگہ پر کثیر مرتبہ لفظ اَمّا حرفِ شرط کو ذکر کیا جاتا ہے اس لیئے وہم پیدا ہوا کہ اَمّا کا ذکر ہو چکا ہے پھر اس وہم کو ثبوت کے مقام پر اُتار کر ماتن نے فاء کو ذکر کیا۔

2 یا پھر فاء کا قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ نظمِ کلام میں حرفِ شرط اَمّا مقدّر ہے۔

دونوں جوابوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں (ثابت ہوگا کہ) حکمِ کاذب پر بناء رکھتے ہوئے ماتن نے فاء کو ذکر کیا۔ اور دوسرے جواب میں ثابت ہوگا کہ ماتن نے حکمِ صادق کی بناء پر فاء کو ذکر کیا۔

یہ اعتراض و جوابات تب تھے جبکہ فاء کو جزائیہ مانا لیکن اگر فاء کو تفسیریہ مانا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اور فاء کو تفسیریہ ماننا ہی حق ہے کیونکہ مذکورہ جوابات ضعیف ہیں۔

وہ اس طرح کہ: نحویوں میں سے کوئی بھی توہّم کا اعتبار نہیں کرتا تو پھر اس پر بناء رکھ کر فاء کو لانا جائز کس طرح ہوگا۔

اور اَمّا کو مقدّر مان کر فاء کو ذکر کرنا اس شرط پر مشروط ہے کہ فاء کے بعد اَمر یا نہی ایسا ہو جو فاء سے پہلے والی چیز کو نصب دے یا اُس کی تفسیر کرے۔ جبکہ ماتن کے قول میں فاء کے بعد اَمر یا نہی موجود نہیں۔ اس لیئے اَمّا کو مقدّر مان کر بھی فاء لانا جائز نہیں ہوگا۔

پھر بھی اگر فاء کو جزائیہ ثابت کرنا ہے تو اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ ظرف کو شرط کی جگہ پر جاری کر کے فاء لانا جائز ہوتا ہے۔ کہ ظرف کے اندر ہی شرط کا معنیٰ پیدا ہو جاتا ہے اس لیئے پھر فاء جزائیہ لانا جائز ہوگا۔

مثال: وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ۔

یہاں پر اِذْ ظرف ہے جو کہ معنیٔ شرط دے رہا ہے اس لیئے فَسَيَقُوْلُوْنَ میں فاء آیا ہے اسی طرح ماتن کے قول میں موجود بَعْدُ اسمِ ظرف میں شرط کا معنیٰ لیا جائے تو پھر فاء لانا جائز ہوگا۔ (تحفۂ شاہجہانی)

لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے کہ اِذ کا ظرف شرط کا معنیٰ دے رہا ہے یہ تو قرآن کی مثال سے ثابت ہے لیکن بَعْدُ بھی شرط کا معنیٰ دیتا ہے یہ کون سی مثال سے ثابت ہے۔ فلھٰذا فاء کو تفسیریہ ماننے میں ہی آسانی کے ساتھ چھٹکارا ملے گا من الکا

شرح التھذیب: اور ماتن کے قول ھٰذا کا اشارہ اُس مُرتّب کی طرف ہے جو ماتن کے ذہن میں حاضر تھا۔ یعنی یا تو وہ معانی مخصوصہ (مشارٌ الیہ) ہیں جن کو الفاظِ مخصوصہ کے ذریعے بیان کیا جائے گا یا وہ الفاظِ (مخصوصہ مشارٌ الیہ) ہیں جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہیں۔ خواہ دیباچہ کتاب کی تصنیف سے پہلے لکھا ہو یا بعد میں لکھا ہو۔ کیونکہ الفاظِ مُرتّبہ اور معانی کا وُجود خارج میں نہیں ہوتا۔

اقول: قاعدہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کا مشار الیہ وہ چیز بنتی ہے جو خارج میں موجود ہو
اور اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہو. اس لیئے عقل کو مشار الیہ نہیں بنا سکتے کیونکہ یہ خارج
میں موجود نہیں اور ھواء کو بھی مشار الیہ نہیں بنا سکتے کیونکہ یہ خارج میں موجود
تو ہے لیکن اس کا مشاہدہ نہیں کیا جاتا.

لیکن بعض مرتبہ معقولی چیز کو مشاہد کے درجے میں اتار کر مجازًا
اس کو مشار الیہ بنایا جاتا ہے. تاکہ معقولی چیز کے کمال ظہور پر تنبیہ ہو جائے.
جیسے: ذالکم اللہ ربکم.

اسی وجہ سے شارح نے ماتن کے قول ھذا کے مشار الیہ کو حاضر
فی الذھن بتایا. اور پھر کہا کہ حاضر فی الذھن سے مراد الفاظ بھی ہو سکتے
ہیں اور معانی بھی ہو سکتے ہیں.

اعتراض: مقدمہ (دیباچہ) کی دو قسمیں ہیں.

1 دیباچہ ابتدائیہ: یہ وہ ہے جو تصنیف سے پہلے لکھا جاتا ہے.
2 دیباچہ الحاقیہ: یہ وہ ہے جو تصنیف مکمل کرنے کے بعد لکھا جاتا ہے.

اب اگر ماتن کا دیباچہ بھی ابتدائیہ ہے تو ھذا کا اشارہ معانی کی طرف مجاز
کے طریقے پر کیا جائے کہ اس صورت میں ذھن میں حاضر صرف معانی ہونگے.

اور اگر ماتن کا دیباچہ الحاقیہ ہے تو ھذا کا اشارہ الفاظ کی طرف
حقیقۃ کے اعتبار سے کیا جائے کہ اس صورت میں الفاظ کا وجود خارج میں ہو چکا ہوگا.

شارح نے جواب دیا کہ:- ماتن نے دیباچہ پہلے لکھا ہو یا بعد میں لکھا ہو
دونوں صورتوں میں ھذا کا مشار الیہ الفاظ بنے یا معانی بنے تو یہ مجازًا ہی ہوگا.
حقیقۃ نہیں ہو سکتا کیونکہ الفاظ اور معانی کا وجود خارج میں کبھی بھی نہیں ہوتا. خارج
میں تو صرف نقوش ہوتے ہیں. جو کہ ذھن میں موجود الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ
معانی پر دلالت کرتے ہیں.

اعتراض: دیباچہ الحاقیہ کی صورت میں نقوش کا وجود خارج میں پایا جائے
گا تو اس صورت میں ھذا کا مشار الیہ نقوش بناؤ تاکہ حقیقۃ پر عمل ہو جائے.

:- اس کا جواب بعد میں دیا جائے گا:-

شرح التھذیب: تو اگر اشارہ الفاظ کی طرف تھا تو پھر ماتن کے قول
(غایۃ تھذیب الکلام میں) الکلام سے مراد کلام لفظی ہوگا. اور اگر اشارہ معانی کی طرف
تھا تو الکلام سے مراد کلام نفسی ہوگا کہ جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے.

اقول: موضوع اور محمول یعنی مبتدا اور خبر کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونا
ضروری ہوتا ہے. جیسے زید قائم. تو زید اور قیام کا وجود ایک ہی شخص کے اندر
ثابت ہوگا.

اب ماتن کے قول میں ھذا اپنے مشار الیہ سے مل کر موضوع ہے اور غایۃ

منگل ۱۱ مارچ
رات 7:30

26

"ھٰذَا الکلامُ غایۃُ تھذیبِ الکلامِ" اب مشار الیہ الکلام کو حذف کر دیا کیونکہ اس پر دلالت کرنے کیلیئے آخر میں الکلام موجود ہے۔ لہٰذا اب عبارۃ ہوئی "ھٰذا غایۃُ تھذیبِ الکلامِ"۔

اعتراض: "مُھَذَّبٌ غایۃَ التھذیب" میں غایۃ کالفظ مُھَذَّب کا مفعول مطلق کیسے بنا؟ جبکہ غایۃ، مُھَذَّب کا مصدر نہیں۔ حالانکہ مفعول مطلق اپنے سے پہلے فعل کا مصدر ہوتا ہے۔

جواب: ایک مذھب کے مطابق مفعول مطلق اپنے سے پہلے والے عامل کے علاوہ الفاظ سے آسکتا ہے۔ اسلیئے کوئی اشکال نہیں۔ اور جس مذھب میں ایسا کرنا جائز نہیں تو پھر ان کے نزدیک اصل عبارۃ اس طرح ہوگی۔ "ھٰذا الکلامُ مُھَذَّبٌ تھذیبَ غایۃِ التھذیب" پھر تھذیب کی جگہ پر غایۃ کو رکھا اور پھر وہی ھوا جو کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ (تحفۂ شاھجھانی)

فائدہ: یاد رہے کہ تھذیب کے ھٰذا پر محمول بنانے کی اور بھی صورتیں ہیں جو کہ تحفۂ شاھجھانی میں مذکور ہیں۔ لیکن ان سب میں بہتر وہ صورت ہے جس کو شارح نے پہلے بیان کیا کہ مبالغۃً حمل کیا جارہا ہے۔ باقی سب میں ضعف ہے یا بُعد ہے۔

شرح التھذیب: ماتن نے "فی تحریرِ المنطقِ والکلامِ" فرمایا۔ "فی بیانِ المنطقِ وَالکلامِ" نہیں فرمایا۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ بیشک یہ بیان حشو اور زوائد سے خالی ہے۔

اقول: تحریر کا لغوی معنیٰ ہے "توقیم و تنقیش" یعنی رقم کرنا، لکھنا اور نقوش بنانا۔ اور اصطلاحی معنیٰ ہے "مقصد کو اس طرح بیان کرنا کہ وہ حشو و زوائد سے خالی ہو۔

حشو: ایسی چیزیں جو مقصد سے زیادہ بلا فائدہ ہوں ان سے بے پرواہی کی جاسکے۔
زوائد: ایسی چیزیں جو مقصد سے زیادہ ہو۔ خواہ مفید ہوں یا نہ ہوں۔
(تحفۂ شاھجھانی)

ماتن نے اس لیئے "تحریر" کا لفظ استعمال فرمایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ آنے والا کلام حشو و زوائد سے پاک ہے۔ اور اگر ماتن "بیان" کا لفظ استعمال فرماتے تو یہ فائدہ معلوم نہ ہو پاتا۔

شرح التھذیب: منطق: ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔ اور علم کلام: یہ ایسا علم ہے جو اسلام کے قواعد کے طریقے پر مَبدَأ اور مَعاد کے احوال سے بحث کرتا ہے۔

اقول: قانون کا لفظ سُریانی ہے یا یونانی ہے۔ اور مُراعاتُھا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صرف منطق کا سیکھنا ہی خطاء فی الفکر سے نہیں بچاتا بلکہ اس کی رعایت کرتے ہوئے فکر کی جائے گی تو خطاء سے بچا جاسکے گا۔

مبدأ کے احوال سے مُراد: اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات کے بارے میں بحث کرنا ہے
معاد کے احوال سے مُراد: بَعْثُ الموتیٰ مُردوں دوبارہ اٹھنے اور اسکی کیفیت و حالات سے بحث کرنا.

متن التهذیب: اور (یہ کتاب) مقاصد کے انتہائی قریب کرنے والی ہے یعنی اسلام کے عقائد کو ثابت کرنے کے قریب کرنے والی ہے.

شرح التهذیب: ماتن کے قول میں "تقریب" کی باء پر جرّ ہے. اور "تهذیب" پر عطف ہے. یعنی یہ کتاب مقصد کو طبیعتوں اور سمجھوں تک انتہائی زیادہ قریب کرنے والی ہے.
اور تقریب کا حمل هٰذا پر 1 یا تو مبالغہ کے طریقے پر ہے
2 یا اس لیے کہ اصل عبارۃ اس طرح ہے "هٰذا مُقَرِّبٌ غایةَ التقریب".

اقول: تقریب کا عطف، تحریر، تهذیب اور غایة تینوں میں سے ہر ایک پر ہو سکتا ہے لیکن کتاب کی مدح زیادہ اس میں ہے کہ اس کا عطف تهذیب پر کیا جائے اس لیے شارح نے باقی دو احتمال ذکر نہیں کیے.
پھر تقریب متعدی بدو مفعول میں سے ہے اور پہلے مفعول کی طرف بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف بواسطۂ حرف ہوتا ہے اس لیے شارح نے ماتن کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے "هٰذا غایةُ تقریبِ المقصودِ الی الطبائعِ والأفهامِ" کہا تاکہ مُرام کا معنیٰ معلوم ہو جائے اور دوسرا مفعول محذوف بھی ظاہر ہو جائے.
پھر تقریب بھی مصدر و مبنی محض ہے تو اس پر اعتراض ہوا کہ هٰذا ذات پر اس کا حمل بلا واسطۂ حرف کیسے جائز ہوا؟ جوابات وہی دیئے جو کہ تهذیب کے بارے میں دیئے کہ 1 یا تو مبالغہ کے طریقے پر 2 یا مجاز حذف کے طریقے پر. کہ اصل خبر مُقَرِّبٌ محذوف ہے. غایة تقریب المرام اس کا مفعول مطلق ہے. باقی تفصیل وہی ہوگی جو تهذیب کے بارے میں گذری.

مجاز حذف: قد یُطلَقُ المجازُ علی کلمةٍ تغیّرَ حکمُ إعرابِها بحذفِ لفظٍ
ترجمہ: کبھی مجاز اُس کلمہ پر بولا جاتا ہے جس کے اعراب کا حکم لفظ کے حذف کے ذریعہ تبدیل ہوتا ہے.
مثال: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ای وَاسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ (تلخیص المفتاح ص ۱۱۱ مکتبہ بشریٰ)

لشرح التهذیب: ماتن کے قول "مِنْ تقریرِ عقائدِ الاسلامِ" میں مِنْ بیانیہ ہے اور مِنْ کے بعد والا مُرام کا بیان ہے.
اور عقائدِ الاسلام میں اضافة بیانیہ ہوگی اگر اسلام سے مُراد 1 نفسِ اعتقادات ہوں. (اور اعتقاد، تصدیق بالقلب کا نام ہے کما مرّ فی تعریف الاعتقاد)
اور اگر اسلام سے مُراد 2 اقرار باللسان، تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے یا اسلام سے مُراد 3 صرف اقرار باللسان ہے تو ان دونوں صورتوں میں

عقائدِ الاسلام کے درمیان اضافتِ لامیہ ہوگی۔ (الجنان بمعنی القلب ہے)

اقول: حرفِ مِن کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے اس لیئے شارح نے بتایا کہ مِنْ تقدیر میں مِنْ بیانیہ ہے اور مِن کے بعد والی چیز مِن سے پہلے موجود "مُرام" کا بیان ہے کہ مقصد سے مُراد عقائدِ اسلام کو ثابت کرنا ہے۔

عقائد کی واحد عقیدہ ہے اور عقیدہ کہتے ہیں اُس قضیہ کو جو مصدّقہ و مُسلّمہ ہو، خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ جیسے ہمارا عقیدہ کہ اللہ عزوجل ایک ہے۔ اور عیسائیوں کا عقیدہ کہ اللہ ثالثُ ثلثۃٍ ہے۔ تین میں سے تیسرا ہے۔

اسلام کا معنیٰ بیان کرنے میں 4 مذاہب ہیں۔ ان میں سے 3 شارح نے بیان کیئے۔ ان میں سے پہلا مذھب محققین اہلسنت کا ہے۔ دوسرا معتزلہ کا اور تیسرا کرامیہ کا ہے۔ پہلا مذھب محققین اہلسنت کا یہ ہے کہ اسلام سے مُراد صرف تصدیقات بالجنان ہے۔ باقی اقرار باللسان دنیا میں مسلمانیت کے احکام جاری کروانے کیلیئے شرط ہے۔ جبکہ چوتھا مذھب جمہور اہلسنت کا یہ ہے کہ اسلام تصدیقات بالجنان و اقرار باللسان کا مجموعہ ہے۔ اضافتِ معنویہ کی کل 3 قسمیں ہیں 1 اضافتِ بیانیہ 2 اضافتِ ظرفیہ 3 اضافتِ لامیہ

شارح نے کہا کہ اگر اسلام سے مُراد پہلے مذھب والا معنیٰ تصدیقات بالقلب ہو تو عقائدِ الاسلام کے درمیان اضافتِ بیانیہ ہوگی۔ کیونکہ اِس صورت میں عقائد کا معنیٰ اخصِّ مطلق ہوگا اور اسلام کا معنیٰ اعمِّ مطلق ہوگا۔ اور اخص کو بیان کرنے کیلیئے اعم کو ذکر کیا جاتا ہے۔ بہرحال عقائد کا معنیٰ اخص اس طرح ہے کہ عقائد میں صِرف وہ تصدیقات باقی رہیں گی جو مصدّقہ ہوں، مُسلّمہ ہوں۔ لیکن اسلام بمعنیٰ تصدیقات بالقلب ہوا تو اس میں تصدیقاتِ مصدّقہ بھی شامل ہیں اور تصدیقاتِ غیر مصدّقہ بھی شامل ہیں۔ اسلیئے اسلام اعمِّ مطلق ہوا۔

پھر شارح نے کہا کہ اگر اسلام سے مُراد دوسرے مذھب یا تیسرے مذھب والا معنیٰ ہے تو پھر عقائدِ الاسلام میں اضافتِ لامیہ ہے کیونکہ اس صورت میں عقائد کے معنیٰ اور اسلام کے معنیٰ میں نسبتِ تباین ہوگی۔ اور اسلام، عقائد کا ظرف بھی نہیں بنایا جاسکتا۔ اور جہاں پر ایسا ہو وہاں اضافتِ لامیہ ہوتی ہے۔ جیسے غلامُ زیدٍ میں اضافتِ لامیہ ہے۔ (تحفۂ شاہجہانی)

لیکن التشریح المنیب میں ہے کہ اسلام کے چاروں معانی میں سے کوئی بھی معنیٰ مُراد لیا جائے بہرصورت عقائدِ الاسلام میں اضافتِ لامیہ ہوگی شارح کا اضافتِ بیانیہ کہنا تسامح ہے (کما قال الشارح فی الصورۃ الاولیٰ) یہی بات حاشیۂ تہذیب التہذیب میں لکھی ہے۔ واللہ و رسولہٗ اعلم عزوجل وصلی اللہ علیہ وسلم

اضافتِ ظرفیہ: مضاف و مضاف الیہ کے درمیان نسبتِ تباین ہو اور مضاف الیہ، مضاف کیلیئے ظرف ہو۔ جیسے صلوٰۃ الجمعۃ۔ اگر ظرف نہ ہو تو لامیہ ہوگی جیسے غلامُ زیدٍ

متن التہذیب: میں نے اس (اپنی کتاب) کو بصیرت والا بنایا ہے
اُس کیلیئے جو بصیرت لینے کی کوشش کرے سمجھنے وقت یا سمجھانے وقت.
اور میں نے اسکو یاد ہونے والا بنایا ہے اُس کیلیئے جو یاد کرنے کا ارادہ
رکھے اِس حال میں کہ وہ سمجھداروں میں سے ہو. یا سمجھانے والوں میں سے ہو.

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں تَبْصِرَةً 1 یا تو مُبَصِّرًا ہے 2
یا سند کرنے میں مجاز کے اعتبار رکھنے کا احتمال بھی ہے. اور یہ سب کچھ ماتن
کے قول تذکِرَةً میں بھی اِسی طرح ہے.

اَقُولُ: جَعَلَ فِعل متعدّی بدو مفعول ہوتا ہے پہلا مفعول حقیقۃً میں
پہلے مبتدا ہوتا ہے اور دوسرا مفعول خبر ہوتا ہے.
اِس لیئے اعتراض ہوا کہ ماتن کے قول: جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً میں
مفعولِ اوّل ہ ضمیر کا مَرْجِع کتاب ہے جو کہ ذات ہے اور دوسرا مفعول تَبْصِرَةً مصدر
وصفِ محض ہے. تو یہاں پر وصفِ محض کا حمل ذات پر بلاواسطہ ہونا ثابت ہوگا.
جو کہ جائز نہیں. یہ اعتراض تذکِرَةً پر بھی ہوگا.
شارح نے اس کے جواب دیئے 1 تَبْصِرَةً مصدر (اسمِ مفعول) کے معنیٰ
میں مجازًا استعمال ہوا ہے. جیسے: خَلقِ خُدا کا معنیٰ مخلوقِ خُدا ہے.
2 یا مصدر کو مجازًا ذات پر محمول کیا ہے تاکہ مبالغہ کا فائدہ
حاصل ہو. جیسے: زیدٌ عَدْلٌ بمعنیٰ زید بہت زیادہ عدل کرتا ہے تو گویا کہ زید ہی عدل،
پھر شارح نے بتایا کہ مذکورہ بحث تذکِرَةً پر بھی اِسی طرح ہوگی. کہ تذکرۃ
کا حمل بھی ذات پر ہو رہا ہے یا تو مُذَکِّرًا کی تاویل میں ہو کر یا مبالغۃً مصدر کا حمل
ذات پر کیا جا رہا ہے.

شرح التہذیب: ماتن کے قول لِذَوِی الاِفہام میں ہمزہ کو کسرہ ہے.
یعنی غیر کا اس کو سمجھانے کے وقت میں 2 یا اُس کا غیر کو سمجھانے کے وقت میں تبصرہ
پہلے (معنیٰ) میں (کتاب تبصرہ ہوگی) شاگرد کیلیئے اور دوسرے (معنیٰ) میں کتاب معلّم کیلیئے
تبصرہ ہوگی.

اَقُولُ: ماتن کے قول لِذَوِی الاِفہام میں اِفہام بابِ افعال کا مصدر ہے اور
بعد میں ذَوِی الاَفہام میں اَفہام جمع ہے فَہْم کی. اس تشابہ سے بچانے کیلیئے شارح نے
اِفہام کے ہمزہ کا اِعراب بیان کیا. نوٹ: ذَوِی الاَفہام کو ذَوِی الاَفہام بھی لکھا جاتا ہے
اِفہام مصدر ہے اور مصدر اپنے فاعل یا مفعول کی طرف مضاف ہو کر استعمال ہوتا
یہاں پر شارح نے ان دو ہونا احتمالوں کو بیان کرتے ہوئے کہا کہ اِفہام بمعنیٰ تفہیم ہے
اور اگر یہ فاعل کی طرف مضاف ہے تو عبارتِ مقدّرہ یہ ہوگی، تفہیمُ الغیرِ اِیّاہُ.
مفہوم یہ بنے گا کہ جب کوئی غیر (بمعنیٰ استاد) اِس کو سمجھائے تو اُس وقت یہ کتاب اِس کو

منگل رات 11:50، 11 مارچ 2014 کنزالایمان سکھر سندھ

جمعہ 17 مارچ 2017ء شام 6:00 بجے

بصیرت دے گی"۔ اس صورت میں یہ کتاب متعلّم کیلئے تبصرہ بنے گی۔
اور اگر مصدر مفعول کی طرف مضاف ہے تو عبارتِ مقدّرہ یہ ہوگی کہ "تفقیہۃً
للغیر" مفہوم بنے گا کہ "جب یہ استاد غیر کو سمجھائے تو یہ کتاب اُس استاد کیلئے
تبصرہ ہوگی" اس صورت میں یہ کتاب معلّم کو بصیرت دینے والی ہوگی۔
خُلاصہ یہ کہ ماتن کی کتاب تہذیب المنطق والکلام استاد اور طالب علم دونوں کو بصیرت
دینے والی ہے۔ اسی طرح یہ دونوں احتمال تذکرۃً میں بھی بیان ہونگے۔ (کما سیأتی)

شرح التہذیب: ماتن کے قول مِنْ ذوی الأفہام میں أفہام ہمزہ کے
فتحہ کے ساتھ ہے یہ فَہْمٌ کی جمع ہے۔ اور ظرفِ ثانی یا تو یَتَذَکَّرُ کے فاعل سے حال
بننے کے مقام میں ہے 2 یا آخذ کے معنی کی تضمین یا تعلّم کے معنی کی تضمین کے ذریعے
یتذکّر کے متعلق ہے۔ یعنی (عبارۃ ہوگی) یَتَذَکَّرُ آخِذًا أو متعلّمًا مِنْ ذوی الأفہام۔
ترجمہ "وہ یاد کرے اس حال میں کہ وہ لینے والا ہے یا تعلّم حاصل کرنے والا ہے سمجھداروں
سے" تو یہ یاد کرنا بھی دونوں وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ (پہلی صورت میں
مُعلّم کیلئے کتاب تذکرہ ہوگی اور دوسری صورت میں متعلّم کیلئے تذکرہ ہوگی)

اقولُ: ماتن کے قول میں دو ظرف مذکور ہیں 1 لِمَنْ أراد 2 مِنْ ذوی الأفہام
شارح نے ان میں سے دوسرے ظرف کی نحوی ترکیب کے احتمال ذکر کرتے ہوئے کہا کہ مِنْ ذوی
الأفہام 1 یا تو ظرفِ مستقر ہے اس صورت میں یہ کائنًا یا ثابتًا وغیرہ سے مل کر یتذکّر کے
فاعل کا حال واقع ہوگا۔ عبارت ہوگی۔ یتذکّر کائنًا مِنْ ذوی الأفہام۔ ماتن کی عبارت
کا مفہوم بنے گا کہ "میری یہ کتاب تذکرہ ہے (یاد ہو جانے والی ہے) اُس کیلئے جو یاد کرنے کا
ارادہ کرے اس حال میں کہ وہ سمجھداروں میں سے ہو" یعنی استادوں میں سے ہو۔ اس صورت
میں کتاب تذکرہ ہوگی مُعلّمین کیلئے۔

2 مِنْ ذوی الأفہام۔ دوسری نحوی ترکیب میں ظرفِ لغو بنے گا۔ لیکن
چونکہ یتذکّر فعلِ لازم ہے اور فعلِ لازم کا صلہ مِنْ سے نہیں آتا اس لیئے یتذکّر میں
دوسرے معنی کی تضمین کرنے کا سہارا لیا جا رہا ہے۔

تضمین: إرادةُ معنى الفعلِ أو شِبہِہ عن لفظِ فعلٍ آخرَ أو معناه وجعلُ
أحدِہما حالًا والآخرِ أصلًا۔ (تحفۂ شاہجہانی)

ترجمہ: کسی فعل کے لفظ یا معنی سے کسی اور فعل یا شبہ فعل کے معنی کا ارادہ کرتے
ہوئے ان میں سے ایک کو حال اور دوسرے کو اصل بنا دیا جائے۔

اس کا مقابل تجرید ہے۔ وہ یہ کہ کسی فعل کے کُل معنی کو چھوڑ کر اس کے جزء
معنی کا ارادہ کرنا۔ جیسے سُبْحٰنَ الَّذِیْ أَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا۔ میں أسریٰ کا کُل معنی رات
کے وقت سیر کرانا ہے لیکن یہاں پر صرف سیر کرانا مُراد ہے رات کا ترجمہ لیلًا سے ہوگا۔

بہر حال ماتن کے قول "یَتَذَکَّرُ" میں بھی کسی اور فعل کے معنیٰ کو شامل کیا جائے تاکہ "مِنْ ذَوِی الْاَفْهَامِ" اس معنیٰ کی وجہ سے ظرفِ لغو بن جائے۔ تو شارح نے یہاں پر یتذکر میں آخذ یا تعلّم کے معنیٰ کو شامل کیا ہے۔
اب تقدیرِ عبارت اس طرح ہوگی "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَتَذَکَّرَ آخِذًا اَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِی الْاَفْهَامِ" مفہوم بنے گا "یہ کتاب یاد ہو جانے والی ہے اُس شخص کو جس نے اس کو یاد کرنے کا ارادہ کیا ہو اس حال میں کہ وہ لے رہا ہو یا تعلیم حاصل کر رہا ہو سمجھداروں سے یعنی استادوں سے"۔ اس صورت میں کتاب متعلّم کیلئے تذکرہ ہوگی۔ اسلیئے شارح نے کہا کہ یہاں پر بھی دونوں وجہوں کا احتمال ہے۔

متن النقد یب: خاص طور پر اُس فرزند کیلئے جو بہت زیادہ عزت والا یا بہت زیادہ پیارا، مہربان، تعظیم کے لائق، اللہ عزوجل کے حبیب علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ہم نام ہے۔ اس فرزند کیلئے توفیقِ الٰہی کا قوام ہمیشگی، اور تائیدِ الٰہی کی حفاظت ہمیشہ رہے۔ اور اللہ عزوجل پر ہی بھروسہ ہے اور اسی کا سہارا تھامنا۔

شرح النقد یب: ماتن کے قول لَاسِیَّمَا میں سِیٌّ بمعنیٰ مِثْل ہے، کہا جاتا ہے ہُمَا سِیَّانِ یعنی ہُمَا مِثْلَانِ (یہ دونوں ایک دوسرے کی مثل ہیں)
اور سیَّما کی اصل لَا سِیَّمَا ہے۔ لَا کو لفظوں میں حذف کر دیا گیا ہے لیکن یہ معنیٰ میں مراد لیا جائے گا۔ اور سِیَّمَا کی مَا یا تو زائدہ ہے یا موصولہ ہے یا موصوفہ ہے۔ اور یہ تو اصلِ لغت کی بحث تھی۔ لیکن پھر لَاسِیَّمَا کو خصوصًا کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے۔
اور لاسیما کے بعد والے اسم کو تینوں طرح کا اعراب جائز ہے۔

اقولُ:۔ شارح نے پہلے سِیٌّ کا لغوی معنیٰ بتایا کہ اس کا معنیٰ مِثْل ہے۔ اس پر استشہاد کے طور پر عرب کا مقولہ بیان کیا کہ کہتے ہیں ہُمَا سِیَّانِ اَیْ مِثْلَانِ۔
پھر بتایا کہ سِیَّمَا اصل میں لَاسِیَّمَا ہوتا ہے لَا کو لفظوں میں حذف کیا جاتا ہے لیکن معنیً مُراد ہوتا ہے۔ اور مَا میں 3 احتمال ہیں اس وجہ سے سِیَّمَا کے بعد والے اسم میں بھی ترکیب کے کئی احتمال ہونگے۔ پھر نحوی لَاسِیَّمَا کو کلمۂ استثناء مانتے ہیں اس لیئے مابعد اسم کے احتمال میں بھی اضافہ ہوگا۔
1 مَا کو زائدہ مانا جائے تو مابعد اسم کو نصب دیں کہ اس صورت میں لَاسِیَّمَا کلمۂ استثناء ہوگا۔ یا مَا بعد کو جرّ دیں کہ اس صورت میں سِیّ مضاف بنے گا اور مابعد مضاف الیہ ہوگا۔ اصل عبارت "لَاسِیَّ الْوَلَدَ یا لَاسِیَّ الْوَلَدِ" ہوگی۔
2 مَا کو موصوفہ مانا جائے تو یہ "شَیْءٌ" کے معنیٰ میں ہوگا اس کے بعد مبتدا محذوف اور یہ ما کر

مَا بعد والا خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ اصل عبارت یہ ہوگی "لا سِیَّ شَیْءٍ هُوَ الوَلَدُ
هُوَ الوَلَدُ جملہ اسمیہ ہوکر صفت، شَیْءٍ موصوف مرکب توصیفی ہوکر مضاف الیہ سِیَّ اپنے
مضاف الیہ سے ملکر مرکب اضافی ہوکر لا کا اسم پھر مَوْجُوْدٌ خبر محذوف ہوگی۔

یا پھر مابعد منصوب بنائیں تو اَعْنِی فعل محذوف ہوگا۔ اصل عبارت
یہ ہوگی "لا سِیَّ شَیْءٍ اَعْنِی اَلوَلَدَ . اب جملہ فعلیہ ہوکر صفت ہوگا باقی ترکیب
اوپر والی ہوگی۔

3 مَا موصولہ ہو تو بھی لا سیما کے مابعد کو رفع یا نصب دینا صحیح ہوگا جیسا کہ
مَا موصوفہ میں ہوا اصل عبارت اس طرح ہوگی "لا سِیَّ الَّذِی هُوَ الوَلَدُ" یہاں
جملہ اسمیہ ہوکر موصول کا صلہ بنے گا باقی ترکیب پہلے والی ہوگی۔

یا اصل عبارت "لا سِیَّ الَّذِی اَعْنِی اَلوَلَدَ" ہوگی۔ باقی ترکیب وہ
ہی ہوگی۔

نوٹ: اگر محذوف خبر نکالی جائے تو پھر مَا بعد کو مبتدا بنانے کی وجہ سے رفع دینا
بھی ہو سکتا ہے۔ (تحفۂ شاہجہانی)

آخر میں شارح نے بتایا کہ لا سِیَّمَا کو خصوصًا کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ
جس کا کوئی مثل نہ ہو وہ خاص ہوا کرتا ہے۔ اس لیئے خصوص کے معنی میں استعمال کیا گیا۔

شرح التہذیب: التَّحَفِّیْ کا معنی شفیق ہونا ہے۔ التَّرَدِّیْ کا معنی لائق ہونا ہے
قِوام سے مُراد وہ چیز جس کی وجہ سے اُس کے معاملات قائم رہیں۔ التَّاْیِیْد کا معنی
تقویۃ ہے یہ الاَیْدِ بمعنی القُوَّۃ سے مشتق ہے۔ عِصام سے مُراد وہ چیز ہے جس کی
وجہ سے اُس کے معاملات خطاؤں سے محفوظ رہیں۔ عَلَی اللهِ ظرف لغو کو التَّوَکُّل سے
مقدم کرنے میں حصر کرنے کا ارادہ ہے۔ بہ کو الاعتصام سے پہلے ذکر کرنے میں بھی حصر
کرنے کا ارادہ ہے اور سجع کی رعایۃ بھی کرنا ہے۔ اور توکل سے مُراد حق کو پکڑ
کے رکھنا اور مخلوق سے منقطع ہو جانا ہے۔ اور الاعتصام سے مُراد تھامنا اور پکڑ
کے رکھنا ہے۔

اَقُوْلُ: متن میں الاَعَزُّ ہے جس کا معنی بہت زیادہ عزت والا یا بہت زیادہ پیارا
ہے۔ ایک نسخہ میں الاَغَرُّ آیا ہے اس کا معنی روشن پیشانی والا ہونا ہے۔ سَمِیّ کا
معنی ہم نام ہونا ہے۔ ماتن نے یہ کتاب خصوصی طور پر اپنے بیٹے محمد کیلیئے لکھی ہے
اس لیئے کہا کہ یہ اللہ کے حبیب کے ہم نام محمد کیلیئے خصوصًا لکھی ہے۔

سجع: هُوَ تَوَاطُؤُ الفَاصِلَتَیْنِ مِنَ النَّثْرِ عَلٰی حَرْفٍ وَاحِدٍ. (تلخیص المفتاح ص 136)
نثر کے دو جملوں کو ایک حرف پر موافق رکھنا۔ تو ماتن نے بھی جملوں کے آخر میں
حرفِ میم رکھا ہے اس لیئے بہ کو پہلے لائے۔ تو حصر کا بھی فائدہ ملا۔

قصر یا حصر: لغۃً الحَبْسُ عُرفًا: تَخْصِیْصُ اَحَدِ الاَمْرَیْنِ بِالآخَرِ. (حاشیۂ تلخیص المفتاح ص 6)

متن التھذیب: قسمِ اوّل منطق کے بیان کے بارے میں ہے۔ یہ مقدمہ ہے یا یہ مقدمۃ العلم ہے۔

شرح التھذیب: جب ماتن کے قول "فی تحریر المنطق و الکلام" سے ضمناً جان لیا گیا کہ ان کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے اس لیئے اس بات کی تصریح کرنے کی حاجۃ نہ رہی، اس لیئے لامِ عہدِ ذہنی کے ذریعے قسمِ اوّل کو معرفہ بنانا بھی صحیح ہوا۔ کیونکہ یہ بات ضمناً ذہن میں معہود ہو چکی۔ اور یہ بات مقدمہ کے بر خلاف ہے اس لیئے کہ اس کے بارے جان کو اس سے پہلے نہیں جانا گیا تو یہ معہود فی الذہن نہ ہوا اسی وجہ سے ماتن نے اس کو نکرہ بیان کرتے ہوئے "مقدمۃ" فرمایا۔

اقول:۔ متن پر 3 اعتراض تھے 1 قسمِ اوّل کہنا درست نہیں کیونکہ یہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ اس سے پہلے کتاب کی تقسیم بیان کی گئی ہے۔ حالانکہ ماتن نے پہلے اپنے کتاب کی تقسیم نہیں کی تو قسمِ اوّل کہنا درست نہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ ماتن کے قول "فی تحریر المنطق و الکلام" میں ضمناً کتاب کی تقسیم ہو چکی اس لیئے صراحۃً تقسیم بیان کرنے کی حاجۃ نہ رہی۔

2 قسمِ اوّل پر الف لام عہدِ خارجی لگانا درست نہیں کیونکہ اس سے پہلے قسمِ اوّل ذہن میں معہود نہیں۔

جواب دیا کہ "فی تحریر المنطق و الکلام" سے قسمِ اوّل ذہن میں معہود ہو چکی اس لیئے اس پر الف لام لگانا درست ہوا

3 جب قسمِ اوّل کو معرفہ بنایا تو ماتن نے "مقدمۃ" کو نکرہ کیوں بیان کیا؟

جواب دیا کہ "مقدمۃ" کا پہلے ذکر نہیں لہذا تو یہ معہود فی الذہن نہیں تھا اس لیئے اس کو نکرہ بیان کیا۔ (تحفۂ شاہجہانی)

شرح التھذیب: ماتن کے قول "فی المنطق" پر اگر اعتراض کیا جائے کہ قسمِ اوّل سے مراد بھی صرف مسائلِ منطقیہ ہونگے تو پھر منطق کو اس کا ظرف بنانے کی وجہ کیا ہے؟ (کیونکہ منطق سے مراد بھی تو مسائلِ منطقیہ ہیں)۔

میں کہتا ہوں جائز ہے کہ قسمِ اوّل سے الفاظ و عبارات مراد لیئے جائیں اور منطق سے مراد معانی ہوں۔ تو ماتن کے قول کا مفہوم بنے گا کہ "بیشک یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں۔ یہاں پر دوسرے وجوہات کا بھی احتمال ہے۔

اسکی تفصیل یہ ہے کہ قسمِ اوّل سے مراد سات معانی میں سے کوئی بھی ہو سکتا ہے۔ 1 الفاظ 2 معانی 3 نقوش۔ کسی بھی دو سے مرکب (4 الفاظ و معانی 5 الفاظ و نقوش 6 معانی و نقوش) 7 یا تینوں سے مرکب (یعنی الفاظ و معانی و نقوش کا مجموعہ مراد ہو) اور منطق سے پانچ معانی میں سے کوئی بھی ایک ہو سکتا ہے

ہفتہ 15 مارچ رات 11:20 سکھر۔

متن کی عبارت یا تو مقدمۃ العلم ہے یا مقدمۃ الکتاب۔

34

تنقیح: بتاریخ 7:00 بجے شام
بروز اتوار 13 مارچ

1 فلکہ 2 تمام مسائل منطقیہ کا علم 3 ان میں سے عادتاً والی اتنی مقدار جس کی وجہ سے عصمت حاصل ہو جائے 4 تمام نفس مسائل 5 ان میں سے بھی عادتاً ضرورت میں آنے والی مقدار۔ تو ان پانچ کو سات سے ضرب دینے کے لحاظ کرنے پر 35 احتمال بنتے ہیں۔ ان 35 میں سے بعض میں البیان مقدر نکالا جائے گا۔ اور بعض میں تحصیل مقدر مانا جائے گا۔ اور بعض میں حصول۔ جہاں پر جس کو عقل سلیم مناسب پائے۔

آ قولُ: ماتن کے قول "القسمُ الاوّلُ فی المنطقِ" پر اعتراض ہوا کہ اس سے ظرفیۃ الشئِ لِنفسِہ لازم آ رہا ہے۔ جو کہ صحیح نہیں۔ کیونکہ ظرف اور مظروف میں مغایرۃ ہونا ضروری ہے۔ جیسے زیدٌ فی المسجدِ میں زید کی ذات اور مسجد کی ذات میں مغایرۃ ہے۔ لیکن ماتن کے قول القسمُ الاوّلُ سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہونگے کیونکہ القسمُ الاوّلُ ماتن کی کتاب کا ایک جزء ہے اور کتاب میں مسائل منطقیہ ہی بیان ہونے والے ہیں تو ثابت ہوا القسمُ الاوّلُ سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہیں۔ اور فی المنطقِ سے مراد بھی منطق کی اصطلاحات تو نہیں ہو سکتی جو کہ مسائل منطقیہ کے علاوہ ہو۔ اس لیئے ماننا پڑے گا کہ فی المنطقِ سے مراد بھی مسائل منطقیہ ہوا۔

لھٰذا ماتن کے قول کا مفہوم بنے گا "المسائلُ المنطقیۃُ فی المسائلِ المنطقیۃِ۔ یہ ظرفیۃُ الشئِ لِنفسِہ ہوا۔ جو کہ صحیح نہیں۔

شارح نے اس اعتراض کا پہلے مختصراً جواب دیا کہ القسمُ الاوّلُ سے مُراد مسائلِ منطقیۃ کے الفاظ ہیں اور فی المنطقِ سے مُراد مسائلِ منطقیہ کے معانی ہیں لھٰذا ماتن کے قول کا مفہوم ہوا "بیشک یہ الفاظِ مسائلِ منطقیہ معانیٔ مسائلِ منطقیہ کو بیان کرنے کے بارے میں ہیں"۔ تَس ثابت ہوا کہ ظرف و مظروف میں مغایرۃ ہے۔ اس لیئے ظرفیۃُ الشئِ لِنفسِہ لازم نہیں آیا۔

پھر جواب کی تفصیل میں جاتے ہوئے کہا کہ القسمُ الاوّلُ سے مُراد 7 معانی مذکورہ میں سے کوئی بھی ایک لیا جائے اور فی المنطقِ میں المنطقِ سے مُراد 5 معانی مذکورہ میں سے کوئی بھی ایک لیا جائے۔ تو یہ 35 احتمال بنیں گے۔ ہر ایک احتمال میں ظرف و مظروف میں مغایرۃ رہے گی۔ لھٰذا ظرفیۃُ الشئِ لِنفسِہ لازم نہیں آئے گا۔

اب اعتراض ہوا کہ آپ نے 35 احتمال بنا کر ظرفیۃُ الشئِ لِنفسِہ کو دفع کر دیا لیکن آپ نے المنطقِ کے جو 5 معانی بیان کیئے ہیں ان میں سے کوئی بھی ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیئے آپ کے سارے احتمالات باطل ہوئے۔

شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ جس احتمال میں عقل سلیم جس چیز کو مناسب سمجھے گی اُس کو فی کے بعد مقدر نکالا جائے گا۔ اور عقل سلیم بعض احتمال میں بیان کو مناسب سمجھ رہی ہے۔ اور بعض میں "تحصیل" کو اور بعض میں "حصول" کو مناسب سمجھ رہی ہے۔ اس کی تفصیل تحفۂ شاہجہانی میں اس طرح ہے کہ:

جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مُراد ملکہ ہے وہاں پر لفظ "تحصیل" کو مقدّر نکالنا مُناسب ہے۔
اس لیئے کہ ملکہ کہتے ہیں "نفسِ ناطقہ میں پائی جانے والی کیفیتِ راسخہ کو" اور یقیناً یہ کسبی چیز ہے اور کسبی چیز کو حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اس لیئے "تحصیل" کو مقدّر مانا جائے گا۔
اس صورت میں ماتن کے قول کا مفہوم بنے گا "قسمِ اوّل منطقی ملکہ کو حاصل کرنے کے بارے میں ہے"۔
اور جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مُراد "تمام مسائلِ منطقیہ کا علم" ہے
یا جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مُراد "مُعتدّ بہ مسائلِ منطقیہ کا علم" ہے
ان 14 صورتوں میں "تحصیل" اور "حصول" میں سے جس کو چاہو مقدّر نکالو دونوں مُناسب ہیں۔
اس لیئے کہ علم کسبی بھی ہوتا ہے اس لیئے تحصیل نکالنا مُناسب ہوا۔ اور علم غیر کسبی بھی ہوتا جو کہ بذاتِ خود حاصل ہو جاتا ہے اس لیئے حصول نکالنا بھی مناسب ہوا۔
پہلی 7 صورتوں میں ماتن کے قول کا مفہوم بنے گا "قسمِ اوّل تمام مسائلِ منطقیہ کے علم کی تحصیل یا حصول کے بارے میں ہے"۔
آخری 7 صورتوں میں مفہوم ہوگا "قسمِ اوّل مُعتدّ بہ مسائلِ منطقیہ کے علم کی تحصیل یا حصول کے بارے میں ہے"۔
اور جن 7 احتمالات میں "المنطق" سے مُراد "تمام مسائلِ منطقیہ کی ذات" ہے
یا جن 7 احتمالات میں المنطق سے مُراد "معتدّ بہ مسائلِ منطقیہ کی ذات" ہے
ان 14 صورتوں میں لفظِ "بیان" کو مقدّر نکالنا مُناسب ہے۔
اس لیئے کہ مسائل کی ذات کو "بیان" کرنا ہی مُناسب ہے۔ ان کی ذات کو بیان کر کے علم کو حاصل کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ان کی ذات کو ذہن میں حاصل کیا جاتا ہے۔
اب مفہوم بنے گا کہ "قسمِ اوّل تمام مسائلِ منطقیہ کی ذات یا ان میں سے معتدّ بہ مقدار جتنے مسائل کی ذات کو بیان کرنے کے بارے میں ہے"۔
معتدّ بہ مسائل: کسی بھی علم کے معتدّ بہ مسائل وہ ہوتے ہیں جن کی عموماً ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ اور شروعاتی کُتب میں صرف معتدّ بہ مسائل کو بیان کیا جاتا ہے۔ جیسے نصاب النحو یا تسہیل المنطق میں نحو اور منطق کے عمومی مسائل بیان کیئے گئے ہیں۔ سارے مسائل نہیں۔ اسی وجہ سے نصاب النحو میں تنازعِ فعلان نہیں اور تسہیل المنطق میں موجہات کا بیان نہیں۔
بہر حال: مذکورہ بالا تفصیل کا نقشہ آنے والے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں۔
(کما فی التحفۃ الشاہجہانی ص 23 مکتبہ بشریٰ)

35 احتمالات کا نقشہ

القسم الاول ↓ / المنطق ←	الملکۃ	العلم بجمیع المسائل	العلم بقدر المعتد بہ	نفس جمیع المسائل	نفس القدر المعتد بہ
الالفاظ	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
المعانی	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
النقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
الالفاظ و معانی	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
الالفاظ و نقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
المعانی و نقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان
الفاظ و معانی و نقوش	تحصیل	تحصیل و حصول	تحصیل و حصول	بیان	بیان

شرح التہذیب: ماتن کا قول مقدمۃ کا معنیٰ ھٰذہٖ مقدمۃ ہے۔ اس میں 3 اُمور بیان کیئے جائیں گے 1 منطق کی تعریف 2 منطق کی حاجۃ کا بیان 3 اور منطق کا موضوع اور یہاں کا لفظِ مقدمہ، مقدمۃ الجیش سے لیا گیا ہے۔

اور اگر کتاب سے مراد الفاظ و عبارۃ ہے تو یہاں مقدمہ سے مراد "کلام کا وہ گروہ ہے جن کو مقصود سے پہلے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعے مقصود سے ربط ہو جائے اور اس کا نفعہ مقصود میں ملے"

اور اگر کتاب سے مراد معانی ہے تو مقدمہ سے مراد "معانی کا وہ گروہ ہے جن پر اطلاع ہونا واجب ہوتا ہے تاکہ مقصود میں شروع ہونے ہی بصیرۃ ہو"

اور کتاب میں دوسرے احتمالات کا جائز ہونا اس بات کا تقاضہ کر رہا ہے کہ وہ احتمالات اس مقدمہ میں بھی جائز ہوں جو کہ اُسی کتاب کا جز ہے لیکن قوم اس مقدمہ کے بارے میں الفاظ و معانی سے زیادہ احتمال بیان نہیں کرتی۔

اقول: شارح نے پہلے مقدمۃ کی حالۃِ رفعی کی وجہ بیان کی کہ یہ خبر ہے اور اس سے پہلے ھٰذہٖ مبتدا محذوف ہے۔

پھر بتایا کہ مقدمہ میں 3 چیزیں بیان کی جاتی ہیں 1 تعریف 2 حاجۃ 3 اور موضوع

مقدمہ کی اصل بتائی کہ یہ مقدمۃ الجیش سے لیا گیا ہے۔ مقدمۃ الجیش لشکر کے اُس اوّل حصے کو کہتے ہیں جو لشکر سے آگے چلتے ہوئے لشکر کی رہنمائی کرتا ہے اور ان کو نفعہ دیتا ہے۔ پھر کتاب میں مقدمہ دو طرح کا ہوتا ہے 1 مقدمۃ الکتاب

2 مقدمۃ العلم

شارح نے مقدمۃ العلم کو بیان نہیں کیا۔ اس کی تعریف یہ ہے "ما یتوقف علیہ الشروع فی المسائل" وہ چیزیں جن پر مسائل علم میں شروع ہونا موقوف ہو۔

پھر مقدمۃ الکتاب چونکہ کتاب کا ایک جز ہے۔ اور کتاب میں 7 احتمال ہیں۔ اس لیئے شارح نے ان میں سے 2 احتمال بیان کرکے ہر ایک کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب کی تعریف کی۔

شارح نے مقدمۃ الکتاب کی پہلی تعریف میں لفظِ قُدِّمَتْ استعمال کیا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقدمہ کی دال کو فتحہ دینا صحیح ہے۔ مختار ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصطلاحی معنیٰ اور لغوی معنیٰ کے درمیان مناسبۃ قائم رہے گی۔

لغۃً مقدمۃ الجیش: لشکر کا وہ حصہ جو آگے کیا ہوا ہوتا ہے۔

اصطلاحًا مقدمۃ الکتاب: کلام کا وہ گروہ جس کو پہلے لایا گیا ہو۔

جبکہ مقدمۃ الکتاب میں یہ مناسبۃ نہیں ہوگی۔ لیکن بعض حضرات نے مُقدِّمہ کو قدّم بمعنی تقدّم سے بنا کر مُناسبۃ بیان کی ہے۔ اس لیئے مقدمۃ الکتاب بھی جائز ہوگا۔ (مطول و مختصر میں اسی کو ترجیح بیان کیا ہے۔)

آخر میں اعتراض ہوا کہ مقدمۃ الکتاب، کتاب کا ایک جز ہے تو جس طرح کتاب میں 7 احتمال تھے اس طرح مقدمۃ الکتاب میں 7 احتمال کیوں بیان نہیں کیئے؟

جواب دیا کہ مناطقہ نے اصطلاح بنالی ہے کہ وہ مقدمہ میں الفاظ و معانی کے علاوہ احتمال کا اعتبار نہیں کرتے۔ اور اصطلاح میں کوئی مُناقشہ نہیں ہوتا۔ جیسے آپ اپنے گھر کے ایک کمرے کا نام کراچی اور دوسرے کمرے کا نام لاہور رکھہ دیں تو آپ سے کوئی نہیں جھگڑ سکتا۔ اسی طرح جامعات میں کسی بھی کمرے کا نام ثانیہ اور کسی دوسرے کا نام ثالثہ رکھنے کی اصطلاح بنالی جاتی ہے۔ اور بعد میں اس کو تبدیل بھی کردیا جاتا ہے۔ اس پر کوئی مُناقشہ نہیں ہوتا۔

نوٹ: ماتن کی عبارۃ مقدمۃ، العلمُ ہے یا مقدمۃ العلمِ ہے اس لیئے ترجمہ بھی دو طرح سے لکھا گیا تھا۔

شرح التہذیب: علم: عقل کے پاس شئ کی حاصل ہوجانے والی صورۃ کو کہتے ہیں۔ اور محقق علم کی تعریف کے درپے نہیں ہوئے یا تو اس وجہ سے کہ 1 تقسیم کے مقام میں اس کا ادنیٰ تعریف کافی ہو جائے گا۔ 2 یا اس وجہ سے کہ علم کی تعریف مشہور و معروف ہے 3 یا اس وجہ سے کہ علم کی بدیہی تعریف ہے۔ اس پر بناء رکھتے ہوئے جو مذہب قول میں کہا گیا ہے۔

اقول: علم کا لغوی معنیٰ "جاننا" ہے۔ اور علم کی حقیقی تعریف "مابہ الانکشاف" ہے یعنی علم وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اشیاء ہم پر منکشف ہوجاتی ہیں

اتوار 16 مارچ 2017 رات 11:50 کنز الایمان سکھر

ظاہر ہو جاتی ہیں. جیسا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اپنی ملفوظات میں فرمایا "علم وہ نور ہے جس کے دائرہ میں جو چیز آجاتی ہے وہ ظاہر ہو جاتی ہے" (نصاب المنطق ص 3)

لیکن یہ انکشاف کب حاصل ہوتا ہے اس میں مناطقہ کا اختلاف ہے اور تقریباً 13 اقوال ہیں جن میں سے 5 مشہور اقوال "المرقاۃ" میں لکھے ہوئے ہیں. ان میں سے ایک کو شارح نے بیان کیا کہ "الصورۃ الحاصلۃ من الشیء عند العقل" کا نام علم ہے.

پھر عقل صوفیاء و فقہاء کے نزدیک نور ہے جس کا مقام دل یا دماغ ہے. (کما فی حاشیۃ نور الانوار) لیکن مناطقہ کے نزدیک عقل 3 اشیاء پر بولا جاتا ہے 1 نفسِ ناطقہ کا نام عقل ہے 2 ذہن کا نام عقل ہے 3 قوۃ مدرکہ کا نام عقل ہے.
(کما فی کتاب التعریفات للجرجانی ص ۱۵۹ مکتبہ رحمانیہ)

ماتن پر اعتراض ہوا کہ: ماتن نے علم کی تقسیم بیان کی حالانکہ پہلے علم کی تعریف ذکر کرتے پھر اس کی تقسیم بیان کرتے. کیونکہ کسی بھی شئ کی تقسیم سے پہلے اس شئ کی تعریف کر کے اس شئ کا تصور قائم کروایا جاتا ہے پھر تصور قائم ہو جانے کے بعد اس شئ کی اقسام بیان کی جاتی ہیں. جیسے نحو میں پہلے کلمہ کی تعریف پھر کلمہ کی اقسام بیان کی جاتی ہیں.

شارح نے اس کے 3 جوابات ذکر کیے 1 ماتن نے العلم پر الف لام عہدِ خارجی لگا دیا جس وجہ سے معرفہ ہوا اور معرفہ ہو جانے کی وجہ سے اس کا ادنیٰ تصور حاصل ہو گیا. اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے تقسیم بیان کرنا شروع کر دی. تقسیم سے پہلے ادنیٰ تصور بھی کافی ہو جاتا ہے. تصور بالرسم تعریف کے ذریعے کروانا ضروری نہیں ہوتا 2 جو چیز نامعلوم و غیر مشہور ہوتی ہے اس کی تعریف کرنا ضروری ہوتا ہے جبکہ علم مشہور و معروف ہے اس لیے تعریف بیان نہیں کی.

3 امام رازی کا قول ہے کہ: علم بدیہی تصور ہے. اس پر بناء رکھتے ہوئے ماتن نے تعریف بیان نہیں کی کیونکہ تعریف تو نظری کی کی جاتی ہے بدیہی تو بذاتِ خود حاصل ہو جاتا ہے.

یاد رہے کہ: تیسرا جواب مختار نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ امام رازی کے قول کو ضعیف قرار دیا گیا ہے. اور اگر صحیح بھی مانا جائے تو بھی علم کے بدیہی ہونے کے باوجود بدیہی پر تنبیہ کرنے کیلئے تعریف کی جاتی ہے. اس لیے ماتن کو تنبیہ کرنے کیلئے تعریف کرنی چاہیے تھی. ثابت ہوا کہ ماتن نے تیسری وجہ سے علم کی تعریف کو نہیں چھوڑا ہوگا. الا یہ کہ دعویٰ کیا جائے کہ علم بدیہی اولیٰ ہے اس لیے تنبیہ کرنے کیلئے بھی تعریف ذکر کرنے کی حاجت نہیں تھی اس لیے ماتن نے علم کی تعریف بیان نہیں کی.

لیکن یاد رہے کہ علم کے بدیہی اولیٰ ہونے کا دعویٰ کسی نے نہیں کیا. اس لیے ماننا پڑے گا کہ تیسری وجہ پر بناء رکھتے ہوئے تعریف نہیں چھوڑی. بلکہ پہلی دو وجہ میں سے کسی ایک پر بناء رکھتے ہوئے تعریف بیان نہیں کی. (واللہ اعلم بالصواب)

اتوار ۱۶ اماد... رات 1:15

[illegible]

متن التہذیب: اگر نسبتِ حکمیہ کا علم ہے تو تصدیق ہے ورنہ تصوّر ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں تصدیق کی تعریف "ان کان اِذعانًا للنسبۃ" سے مُراد یہ ہے کہ "نسبتِ خبریہ ثبوتیہ کا اعتقاد ہو" جیسے اس بات کا اذعان ہے کہ زید کھڑا ہے۔ یا "نسبتِ خبریہ سلبیہ کا اعتقاد ہو" جیسے اس بات کا اعتقاد ہے کہ زید کھڑا نہیں۔

تو ماتن نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا اس طرح کہ تصدیق کو نفسِ اذعان و حکم بتایا۔ نہ کہ اس کے اور دونوں طرفوں کے تصوّرات کے مجموعے کو قرار دیا۔ جیسا کہ امام رازی نے گمان کیا ہے۔

اور ماتن نے حکماء میں سے بھی قدماء کے مذہب کو اختیار کیا اس طرح کہ اِذعان اور حکم کا متعلق اُس چیز کو بنایا جو قضیہ کا آخری جزء ہے۔ وہ نسبتِ خبریہ ثبوتیہ یا نسبتِ خبریہ سلبیہ ہے۔

نسبتِ ثبوتیہ تقییدیہ کے واقع ہونے یا اس کے واقع نہ ہونے کو اِذعان کا متعلق نہیں کیا۔ کیونکہ مصنّف عنقریب آنے والی مباحثِ قضایا میں قضیہ کے 3 اجزاء ہونے کی طرف اشارہ کریں گے۔

اَقولُ: اعتقاد کی تعریف گذر چکی کہ ربطِ قلب کا نام ہے۔ اور اِذعان کی تعریف کتابُ التعریفات میں عزمُ القلب سے کی گئی ہے۔ اور التشریح المنیب میں "باور کرنا" سے کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ اعتقاد اَعم ہے اور اذعان اخص ہے۔ کیونکہ کسی چیز سے دل کا ارادہ متعلق ہو جائے تو اُس کو اعتقاد کہیں گے۔ اذعان نہیں۔ اور اگر کسی چیز سے دِل کا پکّا اِرادہ متعلق ہو جائے تو اب اِذعان کہلائے گا۔ اعتقاد کہنا تو بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

پھر حکم کی تعریف نصاب المنطق میں "نسبۃُ اَمرٍ اِلیٰ آخر ایجابًا اَو سلبًا" سے کی گئی ہے۔ لیکن شارحِ تہذیب نے اِذعان و حکم کو ایک ہی چیز بتایا۔ اس سے گمان ہوا یہ دونوں مترادف ہیں اور ان دونوں میں نسبتِ تساوی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان دونوں میں تغایر ہے۔ اور نسبۃ تساوی ہوگی۔ جیسے انسان اور ناطق مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں لیکن ان میں نسبتِ تساوی ہے۔ (مِنَ الکاتِب)

یاد رہے کہ کتابُ التعریفات میں "اِدراک" کی تعریف "حصولُ صورۃِ الشیٔ" سے کی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اِدراک اور علم میں نسبتِ تساوی ہے اور یہ مترادف ہیں۔ (باقی بحث آنے والے اَقولُ میں دیکھیں)

شرح التہذیب: ماتن کے قول وَاِلّا فتصوّر۔ خواہ ایک ہی چیز کا اِدراک تھا جیسے زید کا تصوّر یا بغیر نسبۃ کے کئی چیزوں کا تصوّر ہو جیسے زید، عمرو کا تصوّر ہو یا کئی چیزوں کا تصوّر نسبتِ غیر تامّہ کے ساتھ ہو کہ ان پر سکوت صحیح نہ ہو۔ جیسے

غلام زید کا تصور رہو۔ یا کئی چیزوں کا تصور نسبت تامہ انشائیہ کے ساتھ ہو جیسے اضرب کا تصور کرنا۔ یا کئی چیزوں کا تصور ایسی نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہو کہ اس کا ادراک غیر اذعانی ادراک کے ذریعے کیا گیا ہو۔ جیسا کہ تخییل اور شک اور وھم کی صورت میں ہے۔

اقول: یہاں 3 بحثیں ہیں۔ عـــہ I پہلی بحث: تصور اور تصدیق کی اقسام

عـــہ 2 دوسری بحث: تصدیق میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف

عـــہ 3 تیسری بحث: تصدیق میں حکمائے متقدمین و متاخرین کا اختلاف۔

عـــہ I پہلی بحث: یہاں تصور اور تصدیق کی اقسام کو تفصیلاً بیان کیا جائے گا۔ باقی مختصراً سمجھنے کیلئے آنے والے نقشے کو ملاحظہ فرمائیں۔

جب تصور میں کوئی شئ حاصل ہوتی ہے تو وہ مفرد ہوگی یا وہ اشیاء متعددہ ہونگی۔

اگر مفرد ہے تو اُس کا تعلق حِسّ ظاہر کے ذریعے ہوگا یا نہیں 1 اگر حسِ ظاہر کے ذریعے ہے تو اس کا نام احساس ہے۔ اس کے تحت حواسِ خمسہ ظاہرہ کے ذریعے ہونے والے احساسات داخل ہونگے۔

اور اگر اس کا تعلق حِسِّ ظاہر کے ذریعے نہیں 2 تو پھر اُس مفرد کا تعلق خیال میں پائی جانے والی باطنی صورتوں سے ہے تو یہ تخیّل ہے۔

3 اور اگر اُس مفرد کا تعلق محسوساتِ باطنہ سے تعلق رکھنے والی معانی جزئیہ سے ہے تو یہ توہّم ہے۔

4 اور اگر اس کا تعلق کلّیات یا جزئیاتِ مجرّدہ عن المادہ سے ہے تو یہ تعقّل ہے۔

پھر اشیاءِ متعددہ جو تصور میں حاصل ہوئیں ان کے درمیان نسبت نہیں یا ان کے درمیان نسبت ہے۔

اگر نسبت ہے تو نسبت ناقص ہے یا تامہ ہے۔ اگر ناقص ہے تو یہ تقییدی ہے یا غیر تقییدی ہے۔ جیسے غلامُ زیدٍ یا فی الدار

اور اگر تامہ ہے تو انشائیہ ہے یا خبریہ ہے۔ اگر انشائیہ ہے تو اس کے تحت 10 اقسام ہیں۔ جو کہ نحو میں موجود ہیں۔

اور اگر نسبت تامہ خبریہ ہے کہ تو پھر نفس اس کی طرف ردّ و قبول کے اعتبار سے متوجہ نہیں ہوتا تو یہ تخییل ہے۔

اور اگر ردّ و قبول کے اعتبار سے نفس متوجہ ہوتا ہے تو اگر حالتِ انکاریہ ہے تو یہ تکذیب ہے۔

اور اگر حالتِ انکاریہ نہیں 7 تو اگر ایجاب و سلب برابر برابر ہیں تو یہ شک ہے 8 اور اگر برابر نہیں تو جانب مرجوح وہم ہے (یہ سب تصورات ہیں)

اور جانبِ راجح کو اذعان، حکم و تصدیق کہتے ہیں۔

1 اگر اب جانبِ راجح کے خلاف کو عقل جائز قرار دے تو ظن ہے۔
اور اگر اس کے خلاف کو عقل جائز قرار نہ دے تو جزم ہے۔
اب جزم مطابق للواقع ہوگا یا نہیں ہوگا 2 اگر مطابق للواقع نہیں تو یہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہو جائے تو یہ تقلیدِ مُخطی ہے۔
3 اور اگر زائل نہ ہو تو جہل مرکّب ہے۔
4 اور جزم مطابق للواقع ہے تو یہ بھی تشکیکِ مشکک سے زائل ہو جائے تو تقلیدِ مُصیب ہے۔
اگر زائل نہ ہو تو یہ یقین ہے 5 اب اگر یہ یقین بغیر تجربہ اور بغیر مشاہدہ کے ہو تو عِلمُ الیقین ہے۔ 6 اور اگر مشاہدہ سے حاصل ہو تو عینُ الیقین ہے۔ 7 اور اگر تجربہ سے حاصل ہو تو حقُ الیقین ہے۔
(حاشیۂ سیالکوٹی علیٰ المرقاۃ ص 26، 27 مکتبہ قادریہ)

فائدہ: جزئیاتِ مادیہ جیسے ھٰذا القلم۔ جزئیاتِ مجردہ عَنِ المادّہ جیسے ذوق،
حواسِ ظاہرہ: 1 حسِ باصرہ 2 حسِ سامعہ 3 حسِ ذائقہ 4 حسِ لامسہ 5 حسِ شامّہ
اسی طرح حواسِ باطنہ کی بھی 5 اقسام ہیں۔
حواسِ باطنہ: 1 حسِ مشترک 2 حسِ خیال 3 حسِ وہم 4 حسِ حافظہ 5 حسِ متصرفہ
ان میں سے حسِ مشترک جن صورتوں کا ادراک کرتی ہے ان کو حسِ خیال اپنے خزانہ میں جمع کر کے رکھتی ہے۔ (جیسے آپ کے ذہن میں آپ کے استاذ کی تصویر کا ہونا)
اور حسِ وہم جن معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے ان کو حافظہ اپنے پاس جمع کر کے رکھتا ہے (جیسے خاص حیوان ناطقیت کا مفہوم جو کہ حافظہ میں موجود ہو) مع التشخص
باقی متصرفہ، خیال میں پائی جانے والی صورتوں اور حافظہ میں پائی جانے والی معانی جزئیہ میں تصرّف کرتا ہے۔ (المرقاۃ ص 157)

(جیسے آپ کے گھر میں کوئی خاص چیز جو آپ کو معلوم ہے وہ آپ کے حافظہ میں موجود ہو)

کلّیات یا جزئیاتِ مجرّدہ عن المادہ کا حصول بواسطۂ عقل ہوتا ہے۔ اس لیے التشریح المنیب میں تقسیم اس طرح ہے کہ
اگر مفرد سے تعلق حسِ ظاہر کے واسطے سے نہیں تو پھر اگر مفرد سے تعلق بواسطہ حسِ مشترک ہے تو یہ تخیّل ہے۔ اور اگر بواسطۂ حسِ وہم ہے تو یہ توہّم ہے اور اگر بواسطۂ عقل ہے تو یہ تعقّل ہے۔
معلوم ہوا کہ تقسیم کے انداز میں اختلاف ہے۔ ورنہ دونوں تقسیما میں کوئی اور فرق نہیں۔

ساری بحث کا نقشہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں۔

نوٹ: تخییل کی مثال: جیسے آپ اپنے نفس کو متوجہ ہی نہ کرو کہ زید متقی ہے یا کہ نہیں۔ (پھر ایک مذہب یہ ہے کہ جزئیاتِ مادیہ کا حصول بھی عقل کے واسطے سے ہوتا ہے۔)

تصور کا تعلق
متعدد سے ہے
مفرد سے ہے
ان کے درمیان نسبت ہے
ان کے درمیان نسبت نہیں
بواسطہ حس ظاہر نہیں
بواسطہ حس ظاہر ہے
احساس
بواسطہ عقل ہے
تعقل
بواسطہ وہم ہے
توہم
بواسطہ حس مشترک ہے
تخییل
ناقص ہے
تام ہے
غیر تقییدی
فی الدار
تقییدی ہے
غلام زید
انشائیہ ہے
(کما فی النحو)
خبریہ ہے
نفس اس کی طرف ردّ و قبول کے اعتبار سے متوجہ ہے
نفس اس کی طرف ردّ و قبول کے اعتبار سے متوجہ نہیں ہے
تخییل
حالۃ انکاریہ ہے ← جیسے: زید آسمان ہے.
تکذیب
حالۃ انکاریہ نہیں
ایجاب و سلب برابر نہیں
ایجاب و سلب برابر ہے
شک
جیسے: زید مفتی ہے یا نہیں
50% 50%
جانب مرجوح
وہم
جیسے: زید مفتی ہے 40%
جانب راجح
اذعان، تصدیق
جانب مخالف کو عقل جائز قرار نہ دے
جزم
جانب مخالف کو عقل جائز قرار دے
ظن ← زید مفتی ہے 80%
غیر مطابق للواقع
مطابق للواقع
تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو
جہل مرکب
(جیسے، ہندو لوگوں کے عقیدے)
تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے
تقلید مخطی
تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو
یقین
تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے
تقلید مصیب
تجربہ کے ساتھ ہو
حق الیقین
مشاہدہ کے ساتھ ہو
عین الیقین
بغیر تجربہ و مشاہدہ ہو
علم الیقین
(کما فی سورۃ التکاثر پ 30)

امر 2 دوسری بحث : تصدیق میں امام رازی اور حکماء کا اختلاف۔

جب بھی کسی تصدیق کا حصول ہوتا ہے تو وہاں کم از کم 4 اشیاء کا حصول ہوتا ہے۔ مثلاً زیدٌ قائمٌ کی تصدیق حاصل ہو جائے تو اس میں سب سے پہلے

1 زید کا تصور حاصل ہوا اس کو تصورِ محکوم علیہ کہتے ہیں۔ پھر

2 قائمٌ کا تصور حاصل ہوا اس کو تصورِ محکوم بہ کہتے ہیں۔ پھر ان

3 دونوں کے درمیان رشتہ یا تعلق کا تصور حاصل ہوا اس کو تصورِ نسبتِ حکمیہ کہتے ہیں۔

4 پھر اس رشتہ یا تعلق کے بارے میں دل کے اندر عزم پایا جائے تو اس کو اذعان کہتے ہیں۔ یا حکم کہتے ہیں۔

بس جب مذکورہ بالا چاروں چیزیں حاصل ہو جاتی ہیں تو تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔

اگر صرف پہلی 3 چیزیں ہوں تو تصدیق نہ ہوگی۔ جیسے لَعَلَّ زیدًا قائمٌ یہ شک والا جملہ ہے جس میں پہلی 3 چیزیں حاصل ہیں لیکن چوتھی چیز اذعان نہیں تو یہ تصدیق میں بھی شامل نہ ہوگا۔ کما مرّ فی البحث الاوّل۔ وفی النقشة۔

اب امام رازی کے نزدیک چاروں کے مجموعے کا نام تصدیق ہے۔

اور حکماء کے نزدیک نفسِ اذعان و حکم کا نام تصدیق ہے۔

باقی اس سے پہلی والی اشیاء تصدیق کیلئے شرائط کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اس اختلاف کی وجہ سے درج ذیل باتوں میں اختلاف ہو جائے گا۔

1. امام رازی کے نزدیک : تصوراتِ ثلاثہ، تصدیق کیلئے اجزاء ہیں۔
   حکماء کے نزدیک : تصوراتِ ثلاثہ، تصدیق کیلئے شرط ہیں۔
2. امام رازی کے نزدیک : اذعان و حکم، تصدیق کا ایک جزء ہے۔
   حکماء کے نزدیک : اذعان و حکم، نفسِ تصدیق ہے۔
3. امام رازی کے نزدیک : تصدیق، مرکّب ہے۔
   حکماء کے نزدیک : تصدیق، بسیط ہے۔

اعتراض : شارح التہذیب نے لکھا ہے کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق، تصورِ طرفین اور حکم کا مجموعہ ہے۔ حالانکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق تو تصوراتِ ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہے۔

جواب : شارح کے قول کا مطلب یہ ہے کہ :- تصورِ طرفین اس حال میں کہ ان درمیان نسبتِ حکمیہ ہو اور حکم کا مجموعہ امام رازی کے نزدیک تصدیق ہے۔ کیونکہ طرفین بغیر نسبت کے طرفین نہیں کہلا سکتے۔ (حاشیہ شاہجہانی)

ع3۔ تیسری بحث : تصدیق کے بارے میں حکماءِ متقدمین و متاخرین کا اختلاف۔

تمام حکماء اِس بات میں متفق ہیں کہ تصدیق، نفسِ اذعان کا نام ہے۔ لیکن اذعان سے پہلے قضیہ کے اجزاء کتنے ہیں۔ اس میں حکماءِ متقدمین نے کہا کہ قضیہ کے 3 اجزاء ہیں۔ جو کہ دوسری بحث میں گذر رہے۔ لیکن متاخرین کہتے ہیں کہ قضیہ کے کل 4 اجزاء ہیں۔ 3 وہی جو گذر رہے اور باقی چوتھے کا نام نسبتِ تقییدیہ ہے۔ اِن کے نزدیک زیدٌ قائمٌ تصدیق کی تشریح اِس طرح ہے کہ:

1 پہلے زید کا تصور 2 پھر قائمٌ کا تصور 3 پھر ان دونوں کے درمیان نسبتِ تقییدیہ کا تصور یعنی قیامِ زید کا تصور پیدا ہوگا 4 پھر اُن دونوں کے درمیان نسبتِ خبریہ کا تصور پیدا ہوگا۔ یعنی قیامُ زیدٍ واقعٌ کا تصور پیدا ہوگا۔

پھر دل میں عزم ہوگا تو یہ اذعان ہے اس کا نام تصدیق ہے۔

بہرحال شارح نے بتایا کہ ماتن نے حکماء میں سے قدماء کے مذہب کو اختیار کیا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ یہ کیسے معلوم ہوا؟ کیونکہ ماتن نے صرف نسبۃ کہا تھا۔ کہ اگر نسبۃ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے۔ آپ نے کیسے جان لیا کہ نسبۃ سے مُراد صرف نسبتِ خبریہ ہے، نسبتِ تقییدیہ نہیں۔

اس کے شارح نے دو جواب ذکر کیئے۔ ① ماتن نے نسبۃ سے مُراد قضیہ کا آخری جزء لیا ہے اور آخری جزء نسبتِ خبریہ ہے۔ نہ کہ تقییدیہ۔

② ماتن نے قضایا کی بحث میں قضیہ کے 3 اجزاء بیان کیئے ہیں۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ماتن کا مختار قدماء کا مذہب ہے۔

آخری سوال: تصوّر طبعًا تصدیق سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن ماتن نے وضع کتاب میں پہلے تصدیق پھر تصوّر کو بیان کیا۔ حالانکہ وضع کو طبع کے موافق رکھنا چاہیئے کہ ایسا نہ کرنا مصنفین کے نزدیک خطاء ہے۔

جواب: ذات کے اعتبار سے یقینًا تصوّر طبعًا تصدیق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تعریف چونکہ مفہوم کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور مفہوم میں تصدیق تصوّر پر مقدم ہے۔ کیونکہ تصدیق میں مفہومِ وجودی ہے۔ اور تصوّر میں مفہوم عدمی ہے۔ اور تصوّرات میں وجود عدم پر مقدم ہوتا ہے۔ اسلیئے مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے ماتن نے تصدیق کو تصوّر سے پہلے بیان کیا: (کَمَا فِی قطبی عَلیٰ الرسالۃ الشمسیۃ)

بدھ، ۱۹ مارچ 2014 رات 11:30 کنز الایمان سکھر سندھ۔

بعد شام 22 مارچ 7:00

متن التہذیب: اور وہ دونوں (تصور و تصدیق) بداھۃً ضرورۃ اور اکتساب بالنظر سے حصّہ لیتے ہیں۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول یقتسمان میں اِقتسام کا معنیٰ حصّہ لینا ہے اس بناء پر جو لغۃ کی کتاب "الاساس" میں ہے۔

یعنی تصورات اور تصدیق میں سے ہر ایک حصّہ لیتے ہیں، ضرورۃ کے وصف سے (بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جانے کی وصف سے حصّہ لیتے ہیں) اور اکتساب کے وصف سے (نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہو جانے کے وصف سے حصّہ لیتے ہیں) لہٰذا تصور ایک حصّہ ضرورۃ سے لے کر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور ایک حصّہ اکتساب سے لے کر کسبی ہو جاتا ہے۔

اور ایسا ہی حال تصدیق میں ہے (کہ تصدیق بھی ضرورۃ سے حصّہ لے کر ضروری اور اکتساب سے حصّہ لے کر کسبی ہو جاتی ہے) تو ماتن کی اصل عبارت میں ضرورۃ اور اکتساب کے منقسم ہو جانے کو صراحۃً ذکر کیا گیا ہے۔ اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کے ضروری و کسبی کی طرف منقسم ہونے کو ضمناً و کنایۃً جانا جا رہا ہے۔ اور یہ صراحۃ کے مقابلے میں زیادہ اچھا اور زیادہ بلیغ ہے۔

اور ماتن کے قول **بالضرورۃ** (بداھۃً) سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مذکورہ بالا تقسیم بدیہی ہے جو کہ دلیل دینے کے تکلّف کی محتاج نہیں جیسا کہ اس کا ارتکاب بعض مناطقہ قوم نے کیا ہے۔

اور یہ بدیہی ہوتا، اس لیئے ہے کہ جب ہم اپنے وِجدان کی طرف رُجوع کرتے ہیں تو ہم تصورات میں سے بعض ایسے پاتے ہیں جو ہم کو بغیر نظر کے حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے گرمی اور ٹھنڈک کا تصور، اور بعض تصورات ایسے پاتے ہیں جو ہم کو نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہو جاتے ہیں جیسے فرشتے اور جِنّ کی حقیقۃ کا تصور کرنا۔

اِسی طرح تصدیقات میں سے بعض ایسی ہیں جو بغیر نظر کے حاصل ہو جاتے ہیں جیسے اِس بات کی تصدیق کرنا کہ سورج روشن ہے اور آگ جلانے والی ہے۔ اور تصدیقات میں سے بعض ایسے ہیں جو نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں جیسے اس بات کی تصدیق کرنا کہ عالَم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔

اَقولُ: شارح نے پہلے اقتسام کا معنیٰ مع حوالہ کے ذکر کیا۔ پھر ماتن کے قول کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ تصور اور تصدیق کی دو دو قسمیں ہیں۔ تو ماتن کی عبارۃ میں ضرورۃ اور اکتساب کو صراحۃً منقسم کیا گیا ہے لیکن تصور و تصدیق کی تقسیم کنایۃً معلوم ہو رہی ہے۔ اور یہ کنایۃً بتانا صراحۃً بتانے سے زیادہ اچھا ہے۔

پھر ماتن کے قول بالضرورۃ کا تعلّق یقتسمان سے ہے۔ تو ماتن نے یہ اشارہ

کیا ہے کہ مذکورہ تقسیم بدیہی ہے۔ نظری نہیں ہے کہ دلیل کا تکلف اٹھانا پڑے جبکہ صاحبِ رسالۂ شمسیہ نے اس تقسیم پر دلیل دی ہے۔ جو کہ قطبی میں تشریح کے ساتھ موجود ہے۔

اس کے بعد شارح نے تصور و تصدیق کی مثالیں بیان کرتے ہوئے کہا کہ واقعی مذکورہ بالا تقسیم بدیہی ہے۔

پڑھنا ضروری

یاد رہے کہ تصدیقِ نظری کی مثال میں عالَم حادث ہے ہے نہ یہ کہ عالم حادث ہے۔ کیونکہ یہ تصدیقِ بدیہی کی مثال ہے۔

متن التہذیب: اور نظر وہ معقولی چیز کو ملاحظہ کرنا ہے مجہول چیز کو حاصل کرنے کیلیئے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول ھُوَ ملاحظۃُ المعقولِ میں ھُوَ ضمیر کا مرجع النظر ہے۔ یعنی امرِ معلوم کی طرف نفس کو متوجّہ کرنا تاکہ امرِ غیرِ معلوم کی تحصیل ہو جائے۔

اور تعریف میں لفظِ معلوم سے معقول کی طرف عُدول کرنے میں کئی فائدے ہیں۔

ان میں سے پہلا فائدہ: تعریف میں لفظِ مشترک کو استعمال کرنے سے بچنا ہے

دوسرا فائدہ: اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ بیشک فکر صرف معقولات چیزوں میں جاری ہوتی ہے یعنی اُن اُمورِ کلّیہ میں جاری ہوتی ہے جو عقل میں حاصل ہوتے ہیں نہ کہ اُمورِ جزئیہ میں جاری ہوگی۔ کیونکہ جزئی نہ تو حاصل کروانے والی ہے اور نہ اسکو حاصل کیا جائے گا۔

تیسرا فائدہ: سجع کی رعایۃ ہے۔

اَقُولُ: جمہور مناطقہ نے نظر کی تعریف "ترتیب اُمورٍ معلومۃٍ للتادّی الی المجہول" سے کی ہے۔ اس لیئے ماتن پر اعتراض ہوا کہ انھوں نے لفظِ معلوم سے معقول کی طرف عدول کیوں کیا؟ یعنی مجہول کا مقابل معلوم ہوتا ہے نہ کہ معقول تو معلوم کو استعمال کرنا چاہیئے تھا۔

اس اعتراض کے تقریباً 6 جواب دیئے گئے ہیں جن میں سے 3 شارح نے بیان کیئے ہیں اور باقی 3 تحفۂ شاہجہانی میں موجود ہیں۔

نمبر 1: معلوم لفظِ علم سے ہے اور علم کا اطلاق، ظن، جہل مرکب، یقین سب پر آتا ہے۔ اور تعریف میں لفظِ مشترک کو استعمال کرنا ممنوع ہوتا ہے اس لیئے شارح نے لفظِ معقول استعمال کیا

نمبر 2: معلوم کا اطلاق اُمورِ کلّیہ و جزئیہ سب پر ہوتا ہے۔ جبکہ معقول سے مراد صرف اُمورِ کلّیہ لیا گیا تو اس بات پر تنبیہ ہو گئی کہ نظر و فکر صرف اُمورِ کلّیہ میں

جاری ہوتی ہے نہ کہ اُمورِ جزئیّہ میں۔
یاد رہے کہ معقولات وہ ہیں جو عقل کے واسطے سے حاصل ہوں۔ اور بالاتفاق عقل سے حاصل ہونے والی چیزیں اُمورِ کُلّیہ ہیں۔
جبکہ ایک مذھب میں اُمورِ کُلّیہ کے علاوہ صرف اُمورِ جزئیہ مجرّدۃ عن المادّہ معقولی ہیں۔ اُمورِ جزئیّہ مادّیہ معقولی نہیں۔
اور ایک مذھب میں اُمورِ کُلّیہ وَ جزئیّہ سب معقولی ہیں۔ اس لیئے شارح نے یہاں قول اِنّما یجری فی المعقولات ذکر کرنے کے بعد المعقولات کی تشریح کی کہ یہاں صرف اُمورِ کُلّیہ مُراد ہیں نہ کہ اُمورِ جزئیّہ کیونکہ اُمورِ جزئیّہ خواہ مادّیہ ہوں یا مجرّد عن المادّہ ہوں سب کے سب نہ تو کاسب ہیں۔ کہ ایک جزئی کے ذریعے دوسری جزئی یا کُلّی کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے زید جزئی کے ذریعے دوسری جزئی عمرو کا ادراک نہیں ہو سکتا۔
اور اسی طرح کوئی بھی جزئی کسی اور جزئی یا کُلّی کے ذریعے حاصل بھی نہیں کی جاسکتی۔ جیسے انسان یا عمرو وَ زید کو ترتیب دے کر بکر کا حصول نہیں کیا جاسکتا۔
نمبر 3: سجع کہتے ہیں دوسرے ٹکڑۂ کلام کا پہلے ٹکڑۂ کلام کے آخری حرف کے موافق ہونا۔ تو ماتن نے معقول استعمال کیا اس سے رعایۃِ سجع بھی ہوگئی کیونکہ یہاں معقول و مجہول کے درمیان سجع ہے۔ اگر معلوم کا لفظ ہوتا تو سجع کی رعایۃ نہ ہو سکتی تھی۔
اگر کوئی سوال کرے کہ غیر معلوم کو مجہول کے بدلے میں استعمال کرتے تو معلوم کے ساتھ سجع کی رعایۃ ہو جاتی۔
جواب یہ ہے کہ اس طرح الفاظ میں زیادتی بھی ہو جاتی اور دیگر فوائد فوت ہو جاتے جو کہ اصل ہیں رعایۃِ سجع کا فائدہ تو ضمنًا لیا جا رہا ہے۔
آخری سوال: ماتن نے لفظِ ترتیب کو چھوڑ کر لفظِ مُلاحظہ کو استعمال کیوں کیا؟
جواب: ترتیب کا مقصد لفظِ "مُلاحظہ" میں موجود ہے۔ لِھٰذا "کُلُّ شیءٍ جدیدٌ لذیذٌ" کے تحت لفظِ ملاحظہ استعمال کیا۔
(باقی لفظِ معقول استعمال کرنے کے 3 فائدے حاشیۂ شاہجہانی میں مُلاحظہ فرمائیں)
2 لفظِ ترتیب دینے کی جگہ لفظِ ملاحظہ کو ذکر کرنے میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ماتن کے نزدیک مجہول تک پہنچنے کیلیئے کم از کم دو کو ترتیب دینا ضروری نہیں بلکہ ایک چیز کو ملاحظہ کرنے سے بھی مجہول حاصل ہو جاتا ہے۔
(انّما سیأتی فی فصل المعرّف مِنْ تعریفٍ حدٍّ ناقصٍ)

متن التہذیب: اور کبھی نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے۔ اس لیئے ایسے قانون کی طرف محتاجگی ہوئی جو فکر میں خطاء کرنے سے بچائے۔ اور وہ منطق ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کہ "نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے" اس دلیل کے ذریعے ہے کہ بیشک فکر کسی ایک نتیجہ تک پہنچاتی ہے جیسے عالم حادث ہے۔
پھر دوسری فکر اِس نتیجہ کی نقیض تک پہنچاتی ہے کہ عالم قدیم ہے۔
تو یقینی طور پر اِس وقت ان دونوں فکروں میں سے ایک غلط ہے۔
ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا
لہٰذا کسی ایسے قاعدہ کُلّیہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر اُس کی رعایۃ کی جائے تو فکر میں خطاء واقع نہ ہو۔ اور وہ منطق ہے۔
بس تحقیق لوگوں کا خطاء فی الفکر سے بچنے میں منطق کی طرف محتاج ہونا 3 مقدمات کے ذریعے ثابت ہوا
عـــہ 1 پہلا مقدمہ: علم یا تو تصوّر ہے یا تصدیق ہے
عـــہ 2 دوسرا مقدمہ: ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو بغیر نظر کے حاصل ہوتا ہے یا نظر کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔
عـــہ 3 تیسرا مقدمہ: پھر نظر میں تو خطاء واقع ہوتی ہے۔
تو یہ تینوں مقدمے لوگوں کے خطاء فی الفکر سے بچنے میں کسی قانون کی طرف محتاج ہونے کا فائدہ دے رہے ہیں۔ اور وہ قانون منطق ہے۔
اور اِس سے منطق کی تعریف بھی جان لی گئی کہ بیشک منطق "ایسا قانون ہے جس کی رعایۃ کرنا ذھن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔
تو یہاں دو چیزوں کو جان لیا گیا ان تین چیزوں میں سے جن کو بیان کرنے کیلیئے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے۔ تیسری چیز کے بارے میں کلام باقی ہے۔ اور وہ اِس بات کی تحقیق کرنا ہے کہ علمِ منطق کا موضوع کیا ہے؟
تو ماتن عنقریب اپنے قول "و موضوعہٗ" کے ذریعے اِسی بات کی طرف اشارہ کریں گے۔

اَقُولُ: ماتن پر اعتراض ہوا کہ مقدمہ میں 3 اُمور بیان کرنا مقصود تھا 1 منطق کی تعریف 2 غرض 3 اور موضوع۔
لیکن ماتن نے اِس مقصود کو چھوڑ کر علم کی تقسیم بیان کی پھر تصوّر و تصدیق کی اقسام بیان کی۔ پھر نظر میں خطاء واقع ہونے کو بیان کیا۔ شارح نے جواب دیا
جواب: ان تینوں چیزوں کے ذریعے ماتن اپنے مقصوداتِ ثلاثہ میں سے دو چیزوں کو بیان کر چکا ہے۔ ایک تو غرض کہ اس کی رعایۃ خطاء فی الفکر سے بچائے گی۔

دوسرا یہ کہ منطق کی تعریف معلوم ہوئی "ایسا قانون ہے جس کی رعایۃ خطاءِ فی الفکر سے بچاتی ہے"۔ باقی منطق کا موضوع ماتن عنقریب بیان کریں گے۔

شرح التھذیب: قانون یا نو یونانی لفظ ہے یا سُریانی لفظ ہے۔ یہ اصل لغۃ میں وضع کیا گیا ہے "کتاب کی لکیریں کھینچنے والے آلے کیلیئے" (جسکو انگلش میں اسکیل کہتے ہیں۔ اُردو میں فُٹا اور سندھی میں فٹ کہتے ہیں) اور اصطلاح میں قانون "ایسا قضیۂ کُلّیہ ہے جس کے ذریعے اِس کے موضوع کی جزئیات کے احکام جانے جائیں" جیسے نحویوں کا قاعدہ ہے "کُلُّ فاعِلٍ مَرْفُوعٌ" تو بیشک یہ ایسا حکمِ کُلّی ہے جس سے فاعل کی جزئیات کے احوال پہچانے جائیں گے۔

اَقُولُ: ہر قاعدہ کا جو مبتداء و موضوع ہوگا اُس کے تحت کثیر جزئیات ہونگی اس لیئے اُس قاعدہ کے ذریعے اِس قاعدہ میں موجود موضوع کی جزئیات کا حکم جان لیا جائے گا۔ جیسے نحویوں کے قول میں فاعل کا لفظ موضوع و مبتدا ہے اس کے تحت کثیر افراد ہیں ان سب کے حکم کو جان لیا گیا کہ ان سب کو مرفوع رکھنا ہے۔

مثال: ضرب زید میں زید فاعل ہے

شکلِ اوّل: زیدٌ فاعِلٌ صغریٰ

وکُلُّ فاعِلٍ مَرْفُوعٌ کبریٰ

نتیجہ: زیدٌ مَرْفُوعٌ

معلوم ہوا کہ پہلے صغریٰ میں موضوع جزئی کو بناؤ پھر اس کا محمول قاعدہ کُلّیہ کا موضوع ہونا چاہیئے۔ پھر پورے قاعدے کُلّیے کو کبریٰ بنادو تو شکلِ اوّل بن جائے گی۔ اب حدِّ اوسط کو حذف کرکے نتیجہ نکالیں۔

یہ بھی یاد رہے کہ منطق میں صرف ایک قانون نہیں بلکہ منطق تو کئی قوانین کا مجموعہ کا نام ہے۔ لھذا منطق کو قانون کہنا مجازاً ہے۔ کہ جزء کے نام کے ذریعے کُل کو تعبیر کیا جارہا ہے۔ حقیقۃ میں وہ کئی قوانین کا مجموعہ ہے

متن التھذیب: اور منطق کا موضوع معلومِ تصوّری اور معلومِ تصدیقی ہے اِس حیثیت سے کہ یہ مطلوبِ تصوّری تک پہنچائے گا تو اس کا نام معرِّف رکھا جاتا ہے اور مطلوبِ تصدیقی تک پہنچائے گا تو اس کا نام حجۃ رکھا جاتا ہے۔

22 مارچ ہفتہ رات 11:30 کنز الایمان سکھر

شرح التہذیب : علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ کے بارے میں اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔

اور عوارضِ ذاتیہ یہ ہیں۔ وہ چیز جو کسی شئ کو یا تو اولاً و بالذات عارض ہو۔ جیسے تعجب انسان کو لاحق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے۔

یا پھر کسی ایسے امر کے واسطے سے عارض ہو جو اس شئ کے مساوی ہو جیسے ضحک جو حقیقۃً متعجب کو عارض ہوتا ہے پھر اس کے عارض ہونے کو مجازاً و بالعرض انسان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فافهم۔

اقول : ماتن نے منطق کے موضوع کو بیان کیا۔ لیکن شارح نے مذکورہ بالا عبارت میں مطلق علم کے موضوع کو بیان کیا ہے۔ یہاں 3 چیزیں ذہن میں ہونی چاہیئے۔ وہ یہ ہیں۔
1 علم 2 موضوع 3 موضوع کے عوارضِ ذاتیہ ان کی مثالیں یہ ہیں۔
1 علم طب 2 بدنِ انسان 3 بدنِ انسان کو لاحق ہونے والے عوارضِ ذاتیہ جیسے بخار وغیرہ
1 علم نحو 2 کلمہ و کلام 3 کلمہ و کلام کو لاحق ہونے والے عوارضِ ذاتیہ جیسے اعراب وغیرہ

اب سمجھنے کی بات یہ ہے کہ کسی بھی علم میں موضوع کی ذات سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ موضوع کو لاحق ہونے والے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ پھر عوارض کو ذاتیہ سے مقید اس لیئے کیا کہ بعض عوارضِ غریبہ بھی ہوتے ہیں تو علم میں موضوع کے عوارضِ غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی۔ عوارضِ ذاتیہ و غریبہ کی 3، 3 قسمیں ہیں

عوارضِ ذاتیہ :

1 ایسے عوارض جو معروض کی ذات کو بغیر کسی واسطے کے لاحق ہوں۔ جیسے : تعجب انسان کی ذات کو لاحق ہوتا ہے۔

2 ایسے عوارض جو معروض کی ذات کو ایسے امرِ مساوی کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امرِ مساوی معروض کی ذات میں داخل ہو یا جزء ہو۔ جیسے : کسی بھی چیز کا ادراک انسان کو ناطق کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ اور یقیناً ناطق انسان کا امرِ مساوی داخل یعنی حقیقۃ الانسان ہے۔ اس لیئے ادراک انسان کا عارضِ ذاتی ہوا۔

3 ایسے عوارض جو معروض کو ایسے امرِ مساوی کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امرِ مساوی معروض کی ذات سے خارج ہو۔ جیسے : ضحک انسان کو تعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ اور تعجب انسان کے مساوی تو ہے لیکن انسان کی حقیقۃ میں داخل نہیں۔

معلوم ہوا شارح تہذیب نے پہلے کی تعریف و مثال بیان کر کے پھر باقی دو کی تعریف بیان کی اور مثال صرف تیسرے کی ذکر کی۔

عوارضِ غریبہ :

1 ایسے عوارض جو معروض کو ایسے امرِ خارج کے ذریعے لاحق ہوں جو امرِ خارج معروض سے

اعمّ ہو۔ جیسے: حرکۃ ابیض کو جسم کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے۔ تو حرکۃ ابیض
کا عارضِ غریبی ہوا۔ کیونکہ جسم ابیض کی حقیقۃ سے خارج بھی ہے اور اعمّ بھی ہے کہ
ہر ابیض جسم کے ساتھ ہوگا۔ لیکن ہر جسم ابیض کے ساتھ نہیں ہوتا۔ لہٰذا جسم کے
واسطے سے جو چیز ابیض کو لاحق ہوگی وہ ابیض کا عارضِ غریبی کہلائے گا۔

2 ایسے عوارض جو معروض کو ایسے امرِ خارج کے ذریعے لاحق ہوں کہ یہ امرِ خارج معروض
سے اخصّ ہو۔ جیسے: ضحکۃ حیوان کو انسان کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ لہٰذا
ضحکۃ حیوان کا عارضِ غریبی ہوا۔ کیونکہ انسان حیوان کی حقیقۃ سے خارج بھی ہے اور
حیوان سے زیادہ خاص بھی۔ لہٰذا انسان کے واسطے سے جو حیوانیت کو لاحق ہوگا وہ
حیوانیت کا عارضِ غریبی ہوگا۔

3 ایسے عوارض جو معروض کو امرِ خارج مبائن کے ذریعے لاحق ہوں۔ جیسے حرارۃ
پانی کو آگ کے ذریعے لاحق ہوتی ہے۔ تو حرارۃ پانی کا عارض غریبی ہوا۔ کیونکہ پانی و
آگ کے درمیان نسبتِ تباین ہے۔ اور مبائن کے ذریعے لاحق ہونے والا عارضِ غریبی ہوتا ہے

(کما فی القطبی)

شرح التہذیب: تم جان لو کہ بیشک منطق کا موضوع معرّف اور حجۃ ہیں۔
بہر حال معرّف سے مُراد معلوماتِ تصوّری ہیں۔ لیکن مطلقًا نہیں۔ بلکہ اس حیثیت
سے کہ یہ مجہولِ تصوّری تک پہنچائے۔ جیسے حیوانِ ناطق ایسا معلومِ تصوّری
ہے جو انسان کے تصوّر تک پہنچانے والا ہے (اس لیئے حیوانِ ناطق معرّف کہلائے گا)
اور بہر حال وہ معلومِ تصوّری جو کسی مجہولِ تصوّری تک نہ پہنچائے
تو اس کو معرّف کا نام نہیں دیا جائے گا۔ اور منطق اس سے بحث بھی نہیں کرے گا
جیسے معلوم شدہ اُمورِ جزئیہ مثلاً زید و عمرو وغیرہ (کہ یہ معلوماتِ تصوّری
تو ہیں لیکن معرّف نہیں کہلائیں گے کیونکہ یہ کسی مجہول تک نہیں پہنچانے والے۔
لہٰذا منطق میں ان سے بحث بھی نہیں ہوگی)

بہر حال حجّۃ سے مُراد معلومِ تصدیقی ہے لیکن یہ بھی مطلقًا
نہیں۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہولِ تصدیقی تک پہنچائے۔
جیسے ہمارا قول عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔ یہ دونوں
پہنچانے والے ہیں ہمارے اس قول تک کہ عالم حادث ہے۔ (لہٰذا پہلے
دونوں تصدیقات حجّۃ کہلائیں گی۔)

اور بہر حال وہ معلومِ تصدیقی جو کسی مجہولِ تصدیقی تک نہ پہنچائے
تو وہ حجّۃ نہیں: جیسے ہمارا قول کہ آگ گرم ہے۔ تو یہ حجّۃ نہیں۔ اور اس سے
بحث بھی نہیں ہوگی۔ بلکہ معرّف و حجّۃ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ
ان دونوں کو کس طرح ترتیب دینا چاہیئے کہ یہ دونوں مجہول تک پہنچا دیں۔
اقول: یاد رہے کہ معلومِ تصوّری ہمیشہ مجہولِ تصوّری تک پہنچائے گا۔ کبھی بھی

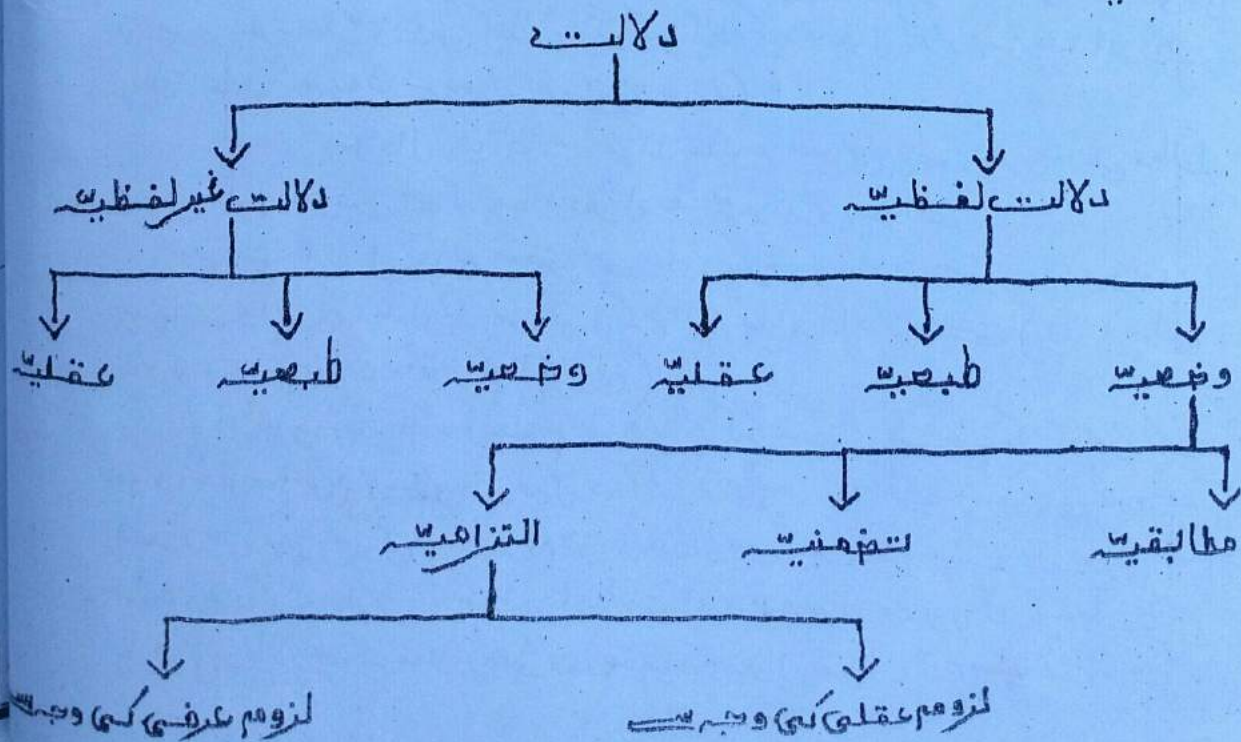
مجہول نفد یقی تک نہیں پہنچائے گا۔ اسی طرح معلومات نقد یقی مجہول نقد یقی تک پہنچانے والے ہیں کبھی بھی مجہول تصوری تک نہیں پہنچا ئیں گے۔

(کما فی القطبی)

شرح التہذیب: معرّف کو معرّف اس لیئے کہتے ہیں کہ یہ مجہول تصوری کی معرفۃ دیتا ہے اور اس کو بیان کرتا ہے۔ اور حجّۃ کو حجّۃ اس لیئے کہتے ہیں کہ معلومات تقد یقی مدّ مقابل پر غلبہ پانے کیلیئے سبب بنتے ہیں۔ اور لغۃ میں حُجّۃ کو غلبہ کہا جاتا ہے۔ تو یہ نام رکھنا "مسبّب پر مُسبّب کا نام رکھ دینے کے" قبیل سے ہوا

آقول: شارح مذکورہ عبارۃ میں معرّف کی وجہ تسمیۃ اور حجّۃ کی وجہ تسمیۃ بیان کر رہے ہیں۔

یاد رہے کہ معرّف کا دوسرا نام قولِ شارح بھی ہے تو قولِ شارح کی وجہ تسمیۃ یہ ہے کہ معلومات تصوّری کو قول اس لیئے کہا کہ عموماً یہ مرکّب ہوکر ہی کسی مجہول تک پہنچاتے ہیں۔ اور مرکّب کا مرادف قول ہے اس لیئے ان کو قول کہا اور شارح اس لیئے کہ یہ مجہول تصوّری کی حقیقۃ کی شرح کرتا ہے۔ اس لیئے شارح کہا۔

بعض مرتبہ سبب کا نام مُسبّب پر اور بعض مرتبہ مُسبّب کا نام سبب پر رکھ دیا جاتا ہے۔ اس طرح کی کئی مثالیں دروس البلاغۃ و تلخیص میں مذکور ہیں۔
یہاں بھی معلومات تقدیقی کے سبب سے مخالف پر غلبہ یعنی حُجّۃ ملتی ہے تو حُجّۃ حقیقت میں مُسبّب ہے لیکن اس کا نام اس کے سبب (معلومات) پر رکھ دیا گیا۔

:- فصل فی الدلالۃ :-

متن التہذیب : لفظ کی دلالۃ موضوع لہ کے کُل پر ہے تو مطابقی ہے.
اور موضوع لہ کے جزء پر ہے تو تضمنی ہے اور موضوع لہ کے خارج پر ہے تو التزامی ہے.

شرح التہذیب : تحقیق تو نے جان لیا کہ بیشک منطقی کی نظر ذاتی طور پر مُعرّف وَ حُجّۃ میں ہوگی. اور یہ دونوں (معرّف وَ حُجّۃ) معانی کے قبیل سے ہیں نہ کہ الفاظ کے قبیل سے.

مگر جیسا کہ منطق کی کتابوں کی شروعات میں موضوع وَ غایۃ وَ علم کی تعریف کو ذکر کرنا مُتعارف ہے تا کہ (یہ تینوں چیزیں) شروعات کرنے میں بصیرۃ کا فائدہ دیں ، اسی طرح مقدّمہ کے بعد الفاظ کی مباحث کو وارد کرنا بھی مُتعارف ہے. تا کہ (یہ مَباحث) فائدہ دینے اور فائدہ لینے میں مدد کریں. اور وہ مباحث اس طرح کہ اُن الفاظِ مُصطلحہ کی معانی کو بیان کیا جائے جو الفاظ اِس علم والوں کے جملوں میں استعمال کیئے جائیں گے.

یعنی مفرد وَ مرکّب وَ کُلّی وَ جزئی وَ متواطی وَ مُشکّک وغیرھا الفاظِ مستعملہ کی معانی کو بیان کیا جائے. تو ثابت ہوا الفاظ سے بحث فائدہ دینے اور فائدہ لینے کی حیثیت سے ہے. اور یہ دونوں (اِفادہ وَ استفادہ) لفظ کی دلالۃ کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتے ہیں. اِسی وجہ سے مصنّف نے دلالۃ کے ذکر کے ذریعے شروعات کی.

اَقُولُ: شارح نے مذکورہ بالا عبارۃ میں ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض مقدّر کا جواب بیان کیا ہے.

اعتراض یہ ہے کہ منطق کا موضوع معرّف وَ حُجّۃ ہے تو منطقی کو معرّف وَ حُجّۃ کے بارے میں بحث کرنی چاہیئے اور معرّف وَ حُجّۃ تو معانی کی قبیل سے ہیں. لہٰذا ماتن نے دلالۃ وَ الفاظ کی بحث کو بیان کیوں کیا ہے ؟ یہ تو اس کے مقصد میں شامل ہی نہیں.

شارح کے جواب کا خُلاصہ یہ ہے کہ منطق کا فائدہ دینے اور فائدہ لینے میں الفاظِ مصطلحہ کا عمل دخل ہے. کہ معانی کو الفاظ کے ذریعے ہی بیان کیا جاتا ہے. اس لیئے الفاظِ مصطلحہ کی تعریفات کو ذکر کرنا ضروری ہوا. پھر الفاظ بھی اپنی معانی پر دلالۃ کرتے ہیں اس لیئے افادہ وَ استفادہ ہوتا ہے. لہٰذا الفاظ سے پہلے دلالۃ اور اس کی اقسام کو ذکر کرنا بھی ضروری ہوا. اس لیئے ماتن نے دلالۃ سے ابتداء کی.

شرح التہذیب : دلالۃ کی تعریف : کسی شئ کا اس طرح ہونا کہ اس کے عِلم سے دوسری شئ کا عِلم لازم ہو جائے. پہلی کو دالّ اور دوسری کو مدلول کہتے ہیں. (جیسے لفظِ زید دالّ ہے اور ذاتِ زید مدلول ہے)

اور دالّ اگر لفظ ہے تو دلالۃ لفظیّہ ہے ورنہ غیر لفظیّہ ہے (جیسے دو

سیدھی انگلیوں کی دلالۃ دو کے عدد پر)

اور ان دونوں (لفظیۃ و غیر لفظیۃ) میں سے ہر ایک واضع کے وضع کی سبب سے ہو اور واضع کے پہلے کو دوسرے کے مقابلے میں معین کرنے کے سبب سے ہو تو دلالۃ وضعیۃ ہے

1 دلالۃ لفظیۃ وضعیۃ کی مثال: جیسے لفظ زید کی دلالۃ ذات زید پر۔

2 دلالۃ غیر لفظیۃ وضعیۃ کی مثال: جیسے دوال اربعہ کی دلالۃ اپنے مدلولات پر

اور اگر مدلول کے عارض ہونے وقت دال کا پیدا ہو جانا طبیعت کے تقاضہ کرنے کے سبب سے ہو تو طبعیۃ ہے۔

3 دلالۃ لفظیۃ طبعیۃ کی مثال: لفظ اُح اُح کی دلالۃ سینے کے درد پر۔

4 دلالۃ غیر لفظیۃ طبعیۃ کی مثال: نبض کے تیز چلنے کی دلالۃ بخار پر۔

اور اگر دلالۃ وضع اور طبع کے علاوہ کسی معاملے کے سبب سے ہو تو وہ دلالۃ عقلیۃ ہے۔

5 دلالۃ لفظیۃ عقلیۃ کی مثال: دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے والے لفظ دیز کی دلالۃ لافظ کے وجود پر۔

6 دلالۃ غیر لفظیۃ عقلیۃ کی مثال: دھوئیں کی دلالۃ آگ پر۔

تو دلالۃ کی اقسام 6 ہیں۔ لیکن یہاں پر مقصود صرف دلالۃ لفظیۃ وضعیۃ سے بحث کرنا ہے۔ کیونکہ اس پر فائدہ دینے اور فائدہ لینے کا مدار ہے۔

اقول: شارح نے مذکورہ عبارۃ میں سب سے پہلے دلالۃ کی تعریف بیان کی اور پھر اس کی اقسام ستہ کو مع امثلہ بیان کیا۔ باقی تحفۂ شاہجہانی میں ہے کہ سید شریف جرجانی کے نزدیک کل 5 قسمیں ہیں۔ ان کے نزدیک دلالۃ غیر لفظیۃ طبعیۃ کا وجود نہیں اور اس کے تحت دی گئی مثالیں دلالۃ غیر لفظیۃ عقلیہ کے تحت آجائیں گی۔

یاد رہے کہ پہلا نمبر وضعیۃ کا ہے دوسرا طبعیۃ کا اور تیسرا عقلیۃ کا ہے۔
اس لیئے جہاں وضعیۃ و طبعیۃ یا وضعیۃ و عقلیۃ ہو وہاں وضعیۃ ہی نام رکھا جائے گا۔
کہ وضع کے بعد ہی طبعیۃ بنی ہوگی اور وضع کے بعد ہی عقلیۃ بنی ہوگی۔
جیسے ہاتھ سے بلانے کا اشارہ کیا جائے تو یہ بلانے پر دلالۃ وضعیۃ غیر لفظیۃ ہے۔
اب اگر کوئی کہے کہ میری عقل سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ اشارہ بلانے کا ہے۔ اس لیئے عقلیۃ ہونی چاہیئے۔ تو اُس کو یہ جواب دیا جائے گا کہ پہلے اشارات وضع ہوئے ہیں پھر ہماری عقل نے اندازہ لگایا کہ یہ بلانے کا اشارہ ہے۔ اس لیئے وضعیۃ ہی کہیں گے
اسی طرح اگر طبعیۃ و عقلیۃ پائی جائے تو وہاں طبعیہ کہا جائے گا۔ کہ طبع کے معلوم ہونے کے بعد عقل نے پہچانا ہو گا کہ اس طبع کا مدلول کیا ہے؟ معلوم ہوا کہ عقل سے

تو ہر جگہ معلوم ہو رہا ہے کہ اس دال کا مدلول کیا ہے ؟ لیکن جب تک وضعیۃ یا طبعیۃ ہو سکتی ہے تب تک عقلیۃ نہیں کہیں گے۔

دوالِ اربعہ : سے مراد یہ ہیں 1 خطوط 2 عقود 3 نُصب 4 اشارات

1 خطوط : خط کی جمع ہے خط اُس نقش کو کہتے ہیں جس سے لفظ سمجھا جاتا ہے جیسے اس کاپی میں سارے خطوط و نقوش ہیں جو الفاظ پر دلالۃ کر رہے ہیں۔

2 عقود : عقد کی جمع ہے عقد انگلی کے جوڑ کو کہا جاتا ہے۔ جیسے انگلیوں کے جوڑوں کے ذریعے معدود پر دلالۃ کروائی جاتی ہے۔ 33 بار سبحان اللہ پڑھتے وقت۔ وغیرھا۔

3 نُصب : نُصُبَۃٌ کی جمع ہے۔ پہلے زمانے کچھ علامتیں راستے میں بنائی جاتی تھیں جن کے ذریعے میل و فرسخ کی تعداد پر دلالت کروائی جاتی تھی۔ لیکن آج کل راستے میں لکھا ہوا ہوتا ہے کہ آنے والا شہر کو ابھی 500 کلو میٹر دور ہے۔ تو یہ نقوش و خطوط کے قبیل سے ہوا نہ کہ نُصب کے قبیل سے ہے۔

4 اشارات : اس میں وہ اشارے مراد ہیں جن میں الفاظ کا عمل دخل نہ ہو۔ جیسے سڑک پر لگائی بتیوں کے اشارے۔ کہ سبز بتی راستہ کھلنے پر اور سُرخ بتی رکنے پر دلالۃ کرتی ہے۔ اسی طرح ریل گاڑی چلنے کیلئے سبز جھنڈا دلالۃ کرتا ہے۔

لفظِ دیز : میں دیز زید کا اُلٹ ہے جو کہ مُہمل لفظ ہے۔ یہ مثال اس لیئے ذکر کی تاکہ ایک لفظ سے ایک ہی دلالۃ سمجھی جائے کیونکہ اگر لفظِ زید کی دلالۃ لافظ کے وجود پر ہو تو یہ بھی دلالۃِ لفظیۃ عقلیۃ ہے۔ لیکن اِس وقت ذھن میں لفظِ زید کی دلالۃ ذاتِ زید پر بھی ہو رہی ہے جو کہ دلالۃِ لفظیہ وضعیۃ ہے۔ اس لیئے مہمل لفظ دیز کی مثال ذکر کی۔

پھر اس میں قید لگائی کہ یہ لفظِ دیز دیوار کے پیچھے سے سُنائی دے رہا ہو کیونکہ اگر سامنے کوئی لفظِ دیز کہے تو یہاں لافظ کا مشاہدہ ہو رہا ہوگا دلالۃ کی طرف جانے کی حاجۃ نہیں رہے گی۔ کیونکہ مشاہدہ کا علم دلالۃ کے علم سے زیادہ قوی ہے۔

بہر حال 6 دلالتوں میں سے زیادہ آسانی سے افادہ و استفادہ دلالۃِ لفظیۃ وضعیۃ کے ذریعے ممکن ہے اس لیئے یہاں پر اِسی کے اعتبار سے بحث ہوگی اور اسی کی اقسام کو بیان کیا جا رہا ہے۔

شرح التہذیب : اور یہ (دلالۃ لفظیہ وضعیۃ) مُنقسم ہوتی ہے 1 مطابقی 2 تضمنی 3 اور التزامی کی طرف۔

کیونکہ لفظ کی دلالۃ واضع کی وضع کی وجہ سے 1 یا تو تمام موضوع لہٗ پر ہوگی 2 یا موضوع لہٗ کے جزء پر ہوگی یا 3 موضوع لہٗ سے خارج پر ہوگی۔

اقول : پہلی کی مثال لفظِ انسان کی دلالۃ حیوانِ ناطق پر دوسری کی مثال : انسان کی دلالۃ صرف ناطق پر۔ تیسری کی مثال : حاتم طائی کی دلالۃ سخاوت پر۔

پیر 24 مارچ 2014 رات 11:45 کنز الایمان سکھر۔

56 منگل 25 مارچ شام 6 بجے

متن التہذیب: اور دلالۃ التزامی میں لزوم کا ہونا ضروری ہے خواہ لزوم عقلاً ہو یا عرفاً ہو۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول لابُدَّ فیہ میں فیہ کی ہ ضمیر کا مرجع دلالۃ التزامی ہے۔

لزوم کی تعریف: خارجی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہٗ کا تصوّر کرنا محال ہو۔

خواہ یہ لزوم ذہنی عقل کی وجہ سے پیدا ہوا ہو جیسے بصر عمیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

یا وہ لزوم ذہنی عرف کی وجہ سے ہو جیسے سخاوت حاتم طائی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

اقول: آپ کو معلوم ہے کہ دلالۃ التزامی میں لفظِ دالّ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ سے خارج چیز پر دلالۃ کرتا ہے۔ تو اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر خارج پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر کتاب کہہ کر آسمان مراد لیا جائے اور کوئی سوال کرے کہ یہ کیسے؟ آپ جواب دینگے کہ یہ دلالۃ التزامی کے اعتبار سے ہے۔ کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے خارج پر دلالۃ کروانا دلالۃ التزامی کہلاتا ہے۔

اس خرابی سے بچنے کیلیئے دلالۃ التزامی میں ایک شرط رکھی جاتی ہے کہ دلالۃ التزامی میں صرف اس خارج پر دلالۃ کروائی جائیگی جو معنیٰ موضوع لہٗ کو ذہن میں لازم ہو۔ ذہن میں لزوم اس طرح ہوگا کہ معنیٰ موضوع لہٗ کا تصوّر اس خارج کے بغیر ناممکن ہوگا۔ اور یہ لزوم ذہنی بننے کی وجہ خواہ عقل ہو کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے تصوّر کے وقت عقل اس خارج کے تصوّر کو بھی لازم کر دے۔

یا پھر لزوم ذہنی کی وجہ عُرف ہو کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے وقت عُرفاً اس خارج کا تصوّر بھی لازم ہو جاتا ہوگا۔

پہلے کی مثال: بصر کا عمیٰ کیلیئے ہونا۔ کہ لفظِ عمیٰ کے موضوع لہٗ عدم البصر کا تصوّر کرنے وقت عقل بصر کے تصوّر کو لازم کرتا ہے کہ اندھا وہ ہے جو دیکھنے سے محروم ہو۔ تو پہلے بصر کا تصوّر آئے گا پھر بصر سے محروم ہونے کا تصوّر آئے گا لفظ اعمیٰ کی دلالۃ بصر پر دلالۃ التزامی ہوگی۔

دوسرے کی مثال: سخاوت کا حاتم طائی کیلیئے ہونا۔ کہ لفظِ حاتم طائی کے وقت صرف ذاتِ حاتم طائی کا تصوّر نہیں آتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے سخی ہونے کا بھی تصوّر آتا ہے۔ اور یہ بات عُرف میں مشہور ہونے کی وجہ سے ہے۔ عقل کی وجہ سے نہیں۔

یاد رہے کہ ایک لزوم خارجی ہوتا ہے یہ دلالۃ التزامی کیلیئے شرط نہیں کہ خارج میں جہاں موضوع لہٗ کا وجود ہو وہاں اس خارج لازم کا بھی وجود ہو۔ (کما فی القطبی)
جیسے جہاں جہاں اندھا ہو وہاں بصر والا بھی ہو یہ دلالۃ التزامی کیلیئے شرط نہیں۔

متن النفذ یب: اور ان دونوں دلالتوں کو دلالۃ مطابقی لازم ہے۔ اگرچہ تقدیراً لازم ہو۔ اور اس کے اُلٹ میں لازم نہیں۔

شرح النفذ یب: کیونکہ کوئی شک نہیں کہ بیشک وہ دلالۃ وضعیہ جو موضوع لہٗ کے جزء یا لازم پر ہوتی ہے اُس دلالۃ وضعیہ کی فرع ہے جو موضوع لہٗ پر ہوتی ہے۔ خواہ یہ دلالۃ موضوع لہٗ پر حقیقۃً ہو رہی ہو وہ اس طرح کہ لفظ دالّ بول کر اس سے موضوع لہٗ ہی مُراد لیا جائے اور اس سے جزء یا لازم تبعًا سمجھا جائے۔

یا موضوع لہٗ پر دلالۃ تقدیراً ہو رہی ہو۔ جیسا کہ اُس وقت جب لفظ دالّ موضوع لہٗ کے جزء میں یا لازم میں مشہور ہو گیا تو یہاں ... موضوع لہٗ پر دلالۃ اگرچہ بالفعل ثابت نہیں مگر یہ دلالۃ تقدیراً واقع ہے اس معنیٰ میں کہ بیشک اس لفظ کیلیے ایک ایسا معنیٰ موضوع لہٗ ہے کہ اگر لفظ سے اسی معنیٰ کا قصد کیا جائے تو لفظ کی اس پر مطابقی کے طور پر دلالۃ ہوگی۔ اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے قول "ولو تقدیراً" کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔

اقول: ماتن کی عبارۃ میں دعویٰ ہے کہ دلالۃ تضمنی اور التزامی کو دلالۃ مطابقی لازم ہے کہ یہ دونوں مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔ شارح نے اس دعوے پر دلیل بیان کی۔ کہ دونوں دلالتیں دلالۃ مطابقی کی فرع ہیں اور فرع اصل کے بغیر نہیں پایا جاتا اس لیے یہ دونوں بھی دلالۃ مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائینگی۔

رہی بات یہ کہ یہ دونوں دلالتیں دلالۃ مطابقی کی فرع کس طرح ہیں تو وہ اس وجہ سے کہ دلالۃ تضمنی جزءِ معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالۃ کرتی ہے اور جزء بغیر کل کے نہیں ہو سکتا لہٰذا اُس وقت کل پر دلالۃ مطابقی ہوگی۔ معلوم ہوا دلالۃ مطابقی کا مدلول کُل و اصل ہے اور تضمنی کا مدلول جزء و فرع ہے اس لیے ماننا پڑے گا کہ تضمنی مطابقی کی فرع ہے۔

اسی طرح دلالۃ التزامی جب معنیٰ موضوع لہٗ کے لازم پر دلالۃ ہوتی ہے اور اس وقت اس کے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالۃ مطابقی ہوگی۔ معلوم ہوا کہ دلالۃ التزامی کا مدلول لازم و فرع ہے اور مطابقی کا مدلول موضوع لہٗ جو کہ ملزوم و اصل ہے۔ اس لیے التزامی بھی مطابقی کی فرع ہوئی۔

پھر ماتن نے "ولو تقدیراً" کے ذریعے ایک اعتراض کا جواب دیا اس کی تشریح شارح نے بیان کی جو کہ "سواءٌ کانت" سے آخر تک ہے۔

اعتراض: جب کوئی لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے جزء یا لازم میں مشہور ہو جاتا ہے تو وہاں مطابقی دلالۃ نہیں ہوتی۔ کیونکہ لفظ سے صرف جزء مشہور یا لازم مشہور سمجھا جاتا ہے۔

جواب: ماتن نے دیا کہ اس صورت میں مطابقی اگرچہ بالفعل نہیں لیکن تقدیراً موجود ہے کہ اگر معنیٰ موضوع لہٗ کا ارادہ کیا جائے گا تو ضرور مطابقی پائی جائیگی۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "ولا عکس" کہ الٹ میں لازم نہیں۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ کیلیئے ایسا معنیٰ بسیط ہو جس کا نہ کوئی جزء ہو اور نہ کوئی لازم ہو۔ تو اس وقت مطابقی ثابت ہوگی تضمنی اور التزامی نہیں۔

اقولُ: ماتن کے قول ولا عکس میں دو صراحۃً دعویٰ ہے کہ التزامی اور تضمنی مطابقی کو لازم نہیں۔ اس پر شارح نے دلیل ذکر کی۔ کہ واقعی جب کسی معنیٰ کا نہ تو کوئی جزء ہو اور نہ کوئی لازم ہو تو اُس وقت مطابقی تو ہوگی لیکن تضمنی و التزامی نہیں ہوگی۔

شرح التہذیب: اور اگر لفظ کیلیئے معنیٰ مرکّب ہو اس کیلیئے کوئی لازم نہ ہو تو اس صورۃ میں تضمنی ہوگی۔ التزامی نہیں ہوگی۔

اقولُ: یہاں پر شارح نے تیسرے دعوے پر دلیل دی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ تضمنی کو التزامی لازم نہیں۔ کیونکہ بعض مرتبہ لفظ کا معنیٰ مُرکب ہوتا ہے لیکن اس معنیٰ کا لازم نہیں ہوتا۔ اس صورۃ میں مرکّب کے جزء پر دلالۃ تضمنی تو ہوگی لیکن لازم نہ ہونے کی وجہ سے التزامی نہیں ہوگی۔ جیسے زید کیلیئے کوئی لازم نہ ہو تو لفظِ زید کہہ کر اس کا کوئی جزء مُراد لیا جائے تو تضمنی ہوگی۔ التزامی نہیں پائی جا سکتی۔

شرح التہذیب: اور اگر کسی لفظ کا کوئی معنیٰ بسیط ہو اور اس کیلیئے لازم بھی ہو۔ اس وقت التزامی ہو سکتی ہے۔ تضمنی نہیں۔

معلوم ہوا استلزام دونوں طرفوں میں سے کسی بھی طرف سے واقع نہیں ہے۔

اقولُ: مذکورہ عبارت میں شارح چوتھے دعوے پر دلیل دی ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ التزامی کو تضمنی لازم نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کسی لفظ کا معنیٰ بسیط ہو کہ اس کا کوئی جزء نہ ہو۔ لیکن اس کا کوئی لازم ہو تو اس صورت میں التزامی تو ہوگی لیکن تضمنی جزء کے نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگی۔ جیسے لفظِ اللہ اسمِ جلالۃ کا معنیٰ بسیط ہے اس کا جزء نہیں تو یہاں تضمنی نہیں ہو سکتی (کما فی نصاب المنطق) لیکن اللہ اسمِ جلالۃ کی ذات کو کئی صفات لازم ہیں۔ تو یہاں التزامی ممکن ہے۔

آخر میں شارح نے نتیجہ بتایا کہ معلوم ہوا تضمنی و التزامی میں سے کوئی بھی دوسرے کو لازم نہیں۔ کہ دوسرے کے بغیر نہ پائی جائے۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے دو دعوے متن سے ظاہر ہیں۔ باقی آخری دو دعوے متن سے ظاہر نہیں ہو رہے لیکن ان دونوں کی طرف اشارہ تھا اس لیئے شارح نے ان کے ثبوت پر دلیل کو ذکر کیا۔ (واللہُ تعالیٰ اَعْلَمُ وَرَسُولُہٗ اَعْلَمُ صلّی اللہ علیہ وسلّم)

متن التہذیب: اور جو وضع کیا گیا ہے اگر اس کے جزء کے ذریعے اس کے معنیٰ کے جزء پر قصد کیا گیا ہے تو مرکّب ہے یا تو تامّ خبر ہے یا انشاء ہے، یا ناقص تقییدی یا غیر تقییدی ہے، ورنہ وہ مفرد ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "الموضوع" یعنی ایسا لفظ جو وضع کیا گیا ہے اگر اس کے جزء سے اُس کے معنیٰ کے جزء پر دلالۃ کا ارادہ کیا جائے تو یہ مرکّب ہے ورنہ یہ مفرد ہے۔

تو مرکّب چار اُمور کے ذریعے ثابت ہو سکے گا۔

1 لفظ کے لیئے جزء ہو۔ 2 اِس کے معنیٰ کیلیئے جزء ہو۔ 3 اُس لفظ کے جزء کی اُس کے معنیٰ کے جزء پر دلالۃ ہو۔ 4 اس دلالۃ کا ارادہ بھی کیا گیا ہو۔

لہٰذا چاروں قیودات میں سے ہر ایک کے منتفی ہونے کی وجہ سے مفرد کا ثبوت ہو جائے گا۔ تو مرکّب کیلیئے ایک قسم ہوئی اور مفرد کیلیئے چار قسمیں ہیں۔ جو کہ درج ذیل ہیں۔

1 ایسا لفظ جس کیلیئے کوئی جزء نہ ہو۔ جیسے ہمزۂ استفہام

2 ایسا لفظ جس کے معنیٰ کیلیئے کوئی جزء نہ ہو۔ جیسے لفظِ "اللہ" اسمِ جلالۃ۔

3 اُس لفظ کے جزء کی دلالۃ اُس کے معنیٰ کے جزء پر نہ ہو۔ جیسے زید، عبد اللہ جبکہ علَم ہو۔

4 لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالۃ کرتا ہو لیکن اس دلالۃ کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسے حیوانِ ناطق کسی شخصِ انسانی کا علَم ہو۔

اَقولُ: شارح نے سب سے پہلے "الموضوع" کے موصوف اللفظ کو بیان کیا تاکہ غیر لفظیہ وضعیہ سے احتراز ہو جائے کہ آنے والی تقسیم مناطقہ کے نزدیک دلالۃِ لفظیہ وضعیہ کی ہے نہ کہ مطلقاً وضعیہ کی ہے۔ اِس وجہ سے مناطقہ دوالِ اَربعہ کو مفرد و مرکّب سے موصوف نہیں بناتے۔ کیونکہ دوالِ اَربعہ غیر لفظیہ وضعیہ میں سے ہیں۔

پھر شارح نے مرکّب کے تحقّق کی 4 شرائط کو بیان کیا اور بتایا کہ اگر ایک بھی شرط یا سب شرائط مفقود ہو جائیں تو مفرد کا ثبوت ہو جائے گا اس لیئے مفرد کی 4 اقسام بن جاتی ہیں۔ جو کہ شارح نے آخر میں ذکر کی۔ جبکہ آنے والی عبارۃ میں شارح متن میں موجود اصطلاحات کی تعریفات اور ان کی امثلہ کو بیان کریں گے۔

شرح التہذیب: مرکّبِ تامّ: جس پر سکوت صحیح ہو۔ جیسے زیدٌ قائمٌ
مرکّبِ تامّ خبر: اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے۔ یعنی اس کی شان یہ ہو کہ یہ ان دونوں سے متّصف ہو سکے اِس طرح کہ اس کیلیئے کہا جائے کہ یہ صادق ہے یا کاذب ہے۔
مرکّبِ تامّ انشاء: اگر ان دونوں صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے۔
مرکّبِ ناقص: جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

مرکّب ناقص تقییدی: اگر دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید ہو۔ جیسے غُلامُ زیدٍ
رَجُلٌ فاضِلٌ، رَجُلٌ قائِمٌ فی الدّارِ (گھر میں کھڑے ہونے والا مرد) مرکّب توصیفی)
مرکّب ناقص غیر تقییدی: اگر دوسرا پہلے کیلئے قید نہ ہو۔ جیسے فی الدّارِ
خمسۃَ عشرَ
مفرد: اگر اُس کے جزء کے ذریعے اس کے معنی کے جزء پر دلالۃ کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔

اَقُولُ: شارح نے خبر کی تعریف بیان کی کہ یہ ایسا مرکّب تام ہے جو صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کے بعد شارح نے ایک اعتراض مقدّر کا جواب دیا۔

اعتراض: خبر کی تعریف جامع نہیں کیونکہ بعض خبریں ایسی ہیں جو صرف صدق کا احتمال رکھتی ہیں۔ کذب کا نہیں۔ جیسے اللهُ اِلٰھُنا یا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ۔ وغیرہ اسی طرح بعض خبریں صرف کذب کا احتمال رکھتی ہیں۔ صدق کا نہیں جیسے الارضُ فوقنا اور السماءُ تحتنا۔ وغیرہ لہٰذا ایسی ساری خبریں آپ کی ذکرکردہ تعریف کے تحت داخل نہیں۔

شارح نے جواب دیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ صرف خبر کے مادّے کو دیکھا جائے اور خارج وعقیدۂ اسلامی کو نہ دیکھا جائے تو ہر خبر کی یہ شان ہے کہ اُس میں صدق وکذب کا احتمال ہے۔ مگر پھر خارج کی طرف نظر کی جاتی ہے اور عقیدۂ اسلامی کی طرف نظر کی جاتی ہے تو پھر صرف صدق کا احتمال باقی رہ جاتا ہے یا صرف کذب کا احتمال رہتا ہے۔

یاد رہے کہ مذکورہ اعتراض کا کسی نے اس طرح جواب دیا ہے کہ احتمل الصدقَ وَ الکذبَ میں واو بمعنی اَوْ ہے۔ لہٰذا مفہوم بنے گا کہ خبر وہ ہے جو صرف صدق کا احتمال رکھے یا صرف کذب کا احتمال رکھے۔ اس وجہ سے ساری خبریں مذکورہ بالا تعریف کے تحت آجائیں گی۔

لیکن اس جواب کو حاشیۂ شاہجہانی اور قطبی میں ردّ کیا گیا ہے۔

بہرحال پھر شارح نے مرکّب تقییدی کی 3 مثالیں ذکر کیں۔ ایک مرکّب اضافی کی غُلامُ زیدٍ اور باقی دونوں مرکّب توصیفی کی۔ لیکن ان دونوں فرق ہے کہ پہلی مثال میں صفت مفرد ہے رَجُلٌ فاضِلٌ اور دوسری مثال میں صفت مرکّب ہے۔ قائِمٌ اسم فاعل فی الدّارِ ظرف لغو شبہ جملہ اسمیہ ہوکر صفت، رَجُلٌ موصوف دونوں ملکر مرکّب توصیفی۔

شارح نے مرکّب غیر تقییدی کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ ان دونوں میں بھی فرق ہے کہ پہلی مثال میں فی کا حرف الدّارِ سے پہلے کوئی معنی نہیں دیتا۔ لیکن دوسری مثال میں خمسۃ کا لفظ عشرَ سے پہلے معنی دے رہا ہے اور عشرَ نے آکر اس کے معنی کو مقیّد نہیں کیا بلکہ خمسۃَ سے زیادہ معنی کو ثابت کیا۔ دونوں مثالوں میں یہ بھی فرق ہوا کہ پہلی میں پہلا حرف ہے جبکہ دوسری میں نہیں۔ پھر شارح نے مفرد کی تعریف بیان کی۔ اور اب اس مفرد کی اقسام کو بیان کیا جائے گا۔

متن التہذیب: اور اگر وہ مستقل ہے تو اپنی ہیئۃ کی وجہ سے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک پر دلالۃ کے ساتھ ہے تو کلمہ ہے اور اس کے بغیر ہے تو اسم ہے ورنہ تو وہ اداۃ ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "اِن استقلّ" یعنی وہ اپنے معنیٰ پر دلالۃ کرنے میں مستقل ہو اس طرح کہ وہ اپنے معنیٰ میں کسی ملنے والی چیز کے ملنے کی طرف محتاج نہ ہو۔

ماتن کا قول بِھَیئَتِہٖ سے مُراد: وہ ہیئۃ اس طرح ہو کہ جب جب اُس کی ترکیبی ہیئۃ کسی ایسے مادّے میں ثابت ہو جائے جو مادّہ وضع کیا گیا ہو اور اُس مادّہ میں تصرّف بھی کیا جاتا ہو تو تینوں زمانوں میں سے کوئی ایک سمجھا جائے۔ مثلاً نَصَرَ کی ہیئۃ تو یہ مشتمل ہے 3 ایسے حروف پر جو پے درپے مفتوح ہیں۔ تو جب یہ ہیئۃ ثابت ہو گی تو زمانۂ ماضی سمجھا جائے گا۔

لیکن شرط یہ ہے کہ اس ہیئۃ کا تحقّق کسی ایسے مادّے کے ضمن میں ہو جو وضع بھی کیا گیا ہو اور اس میں تصرّف بھی کیا جاتا ہو۔ لہٰذا جَسَقَ اور حَجَرَ جیسے الفاظ کے ذریعے نقض وارد نہیں ہو گا۔

اَقُولُ: شارح نے پہلے لفظ کے مستقل ہونے کو واضح کیا۔ پھر ہیئۃ کی تشریح کی تو ماتن نے کلمہ کی تعریف میں ہیئۃ کی قید اس لیے لگائی تاکہ کلمہ کی تعریف سے وہ الفاظ نکل جائیں جو کسی زمانے پر دلالۃ تو کرتے ہیں لیکن وہ زمانے پر دلالۃ اپنی ہیئۃ و شکل کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ اپنے مادّے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ جیسے اَمسِ گذشتہ کل، غدًا آئندہ کل، الیوم آج کا دن۔ وغیرہ

آخر میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا۔

اعتراض: جَسَقَ (لفظِ مہمل) اور حَجَرَ (بمعنیٰ پتھر) کی ہیئۃ وہی ہے جو نَصَرَ کی ہے پھر بھی یہ دونوں زمانے پر دلالۃ نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا نَصَرَ کی ہیئۃ بھی زمانے پر دلالۃ نہیں کرتی ہو گی بلکہ زمانے پر دلالۃ کرنے والی کوئی اور چیز ہو گی۔

جواب: ہیئۃ سے مُراد مطلق ہیئۃ نہیں بلکہ وہ ہیئۃ ہے جو ایسے کلمہ میں ہو جو وضع کیا گیا ہو اور اُس میں تصرّف کیا جاتا ہو کہ اس سے واحد، تثنیہ، جمع مذکر و مؤنث، غائب، حاضر، متکلّم کے صیغے بنائے جاتے ہوں۔ تو ایسی ہیئۃ زمانے پر دلالۃ کرتی ہے۔ جبکہ جَسَقَ تو مہمل ہے۔ اور حَجَرَ سے صیغے نہیں بنائے جاتے۔ اس لیے نقض وارد نہیں ہو گا۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کلمہ ہے تو یہ منطقیوں کے عرف میں ہے جبکہ نحویوں کے عرف میں یہ فعل ہے۔ ماتن کا قول ورنہ اداۃ ہے یعنی اگر وہ دلالۃ میں مستقل نہیں تو منطقیوں کے عرف میں اداۃ ہے اور نحویوں کے عرف میں حرف ہے۔

منگل 25 مارچ 2014 رات 11:45 کنز الایمان سکھر

اقول: حاشیۂ سیالکوٹی علی المرقاۃ میں ہے کہ (1) اسم نحوی و اسم منطقی کے درمیان نسبۃ عموم خصوص مطلق ہے. اسم نحوی اعم ہے. اسم منطقی اخص ہے. کیونکہ نحو میں اسمائے افعال، افعالِ ناقصہ سے مشتق اسماء موجودٌ، کائنٌ وغیرہا اسم ہیں لیکن منطقیوں کے نزدیک افعالِ ناقصہ سے مشتق اسماء، ادوات ہیں. باقی بعض منطقیوں کے نزدیک اسمائے افعال، اسم منطقی ہیں. اور بعض کے نزدیک کلماتِ منطقی ہیں.
پس دونوں مذہب کے اعتبار سے اسم منطقی اخص ہی ہوا.

(2) حرفِ نحوی و اداۃِ منطقی کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق ہے لیکن یہاں اداۃِ منطقی اعم ہوگا، اور حرفِ نحوی اخص ہوگا. کیونکہ موجودٌ، کائنٌ وغیرہ اداۃِ منطقی ہیں. حرفِ نحوی نہیں.

(3) فعلِ نحوی و کلمۂ منطقی کے درمیان ایک مذہب کے مطابق عموم خصوص مطلق ہے: یہ تب جبکہ اسمائے افعال کو منطق میں بھی اسماء مانا جائے. تو نحوی افعال ضَرَبَ، تَضرِبُ وغیرہ ہو جائیں گے لیکن منطقی کلمہ صرف ضَرَبَ ہے. جبکہ تَضرِبُ کلمۂ منطقی نہیں بلکہ پورا جملۂ تامّہ ہے. کلمۂ منطقی اخص ہوا. فعل نحوی اعم ہوا.
اور ایک مذہب کے مطابق ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے یہ تب جبکہ اسمائے افعال کو منطق میں کلماتِ منطقی مانا جائے. تو نحوی افعال ضَرَبَ، تَضرِبُ وغیرہ رہیں گے اور منطقی کلمات، ضَرَبَ اور ھیہات وغیرہ ہو جائیں گے. لہٰذا دو مادے افتراقی ہوئے اور ایک مادہ اجتماعی ہوا. (حاشیۂ سیالکوٹی ص ۱۳۲)

(4) آخر میں یاد رہے کہ کلمۂ نحوی اور کلمۂ منطقی میں نسبت عموم خصوص مطلق ہے. کلمۂ نحوی اعم ہے. جو کہ ضَرَبَ، زیدٌ، فی کو شامل ہے. اور منطقی کلمہ تو صرف ضَرَبَ کو شامل ہوگا. فلا اشکال فیہ.

بدھ 26 مارچ
شام 6:00

متن التہذیب: اور یہ بھی کہ اگر اُس کا معنیٰ موضوع لہٗ ایک ہے تو وہ وضع میں ہی اپنے تشخص کے ساتھ ہے تو علَم ہے۔ اور تشخص وضعی کے بغیر ہے تو متواطی ہے اگر اُس کے افراد برابر ہوں۔ اور مشکک ہے اگر اُس کے افراد اولیت یا اولویت کے ذریعے متفاوت ہیں۔

اور اگر اُس کا معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہے تو اگر ہر معنیٰ کیلیئے ابتداءً وضع کیا گیا ہے تو مشترک ہے ورنہ اگر دوسرے میں مشہور رہے تو منقول ہے ناقل کی طرف نسبت دی جائیگی، ورنہ تو حقیقۃ و مجاز ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول میں ایضًا، فعل محذوف کا مفعولِ مطلق ہے یعنی اصل میں آضَ ایضًا تھا جس کا معنیٰ رَجَعَ رُجُوعًا ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے اِس بات کی طرف یہ آنے والی تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے نہ کہ صرف اسم کی۔

اور اِس میں بحث ہے۔

کیونکہ اگر ایسا ہے تو یہ اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ حرف و فعل بھی جب متحد المعنیٰ ہوں تو یہ بھی علَم، متواطی و مشکک میں داخل ہو جائیں گے۔ حالانکہ حرف و فعل کو ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اس کی بحث کے مقام میں ثابت ہو چکا ہے کہ بیشک ان دونوں کا معنیٰ کُلّیّۃ و جزئیّۃ سے مُتّصف ہی نہیں ہوتا۔ تو تم اس میں غور و فکر کرو۔

اَقُولُ: شارح نے ایضًا کی تشریح بیان کر کے کہا کہ لفظِ ایضًا سے معلوم ہو رہا ہے آنے والی اقسام بھی مطلق مفرد کی ہیں جیسا کہ اِس سے پہلے بھی مطلق مفرد کی اقسام کو بیان کیا گیا تھا۔

اِس پر سوال یہ بنتا ہے کہ کیا آنے والی اقسام عَلَم، متواطی، حقیقۃ و مجاز وغیرہ مفرد کی تینوں اقسام (اسم، فعل و حرف) میں جاری ہونگی؟

حالانکہ آنے والی اقسام میں سے کسی بھی قسم کو فعل و حرف میں جاری نہیں کیا جاتا۔ صرف اسم میں جاری کیا جاتا ہے۔

اس پر نسخۂ شاہجہانی میں بعض کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ آنے والی اقسام کو ہم فعل و حرف میں جاری نہیں کرتے اور فعل و حرف پر عَلَم یا متواطی وغیرہ کا نام نہیں رکھتے۔ لیکن حقیقۃ کو دیکھا جائے تو آنے والی اقسام فعل و حرف میں بھی جاری ہو سکتی ہیں۔ اس لیئے ماتن نے حقیقۃ کا اعتبار کرتے ہوئے آنے والی اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کیا ہے۔ نہ کہ صرف اسم میں۔

باقی رہی بات یہ کہ فعل و حرف آنے والی اقسام عَلَم و متواطی وغیرہ سے حقیقۃ میں کس طرح متّصف ہوتے ہیں؟ تو اس پر فعل و حرف کی آنے والی مثالوں کو

دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

مثلاً: جس فعل کا ایک ہی معنیٰ ہو وہ عَلَم سے متّصف کیا جاسکتا ہے۔ جیسے نَصَرَ، سَمِعَ، وغیرہ اسی طرح جس حرف کا ایک ہی معنیٰ ہو تو وہ عَلَم کہلا سکتا ہے۔ جیسے لَنْ، لَمْ وغیرہ۔

اسی طرح ذہبٌ متواطی ہے کہ ہر ایک کے جانے پر برابر برابر صادق آتا ہے۔ اور جو اپنے تحت پائے جانے والے افراد پر تساوی کے ساتھ صادق آئے وہ متواطی ہوتا ہے۔

وُجود مشکک ہے کہ ہر ایک کا پایا جانا مختلف انداز کا ہوتا ہے اسی لیئے کسی پر قدرے زیادہ صادق آئے گا۔ کسی پر کم صادق آئے گا۔

ضَرَبَ مشترک ہے مارا، اُچھلی نے یا مثال دی اُس ایک مرد نے۔

قَتَلَ منقول ہے اصل میں اُس نے دعا کی، لیکن نماز پڑھی کی طرف نقل کیا گیا۔

حروف میں سے مِنْ بھی کئی معانی میں مشترک ہے۔ فِی ظرف کے معنیٰ میں ہو تو حقیقۃ ہے، علیٰ کے معنیٰ میں ہو تو مجاز ہے۔ اور کئی مثالیں موجود ہیں۔

لہٰذا ماتن کا مذکورہ اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کروانا صحیح ہے۔

اس پر شارح تہذیب نے تحقیق پیش کی کہ:

آنے والی اقسام میں سے عَلَم مفہوم کے اعتبار سے جزئی ہے کہ صرف ایک پر صادق آتا ہے اور باقی اقسام غالباً کُلّی ہیں کہ اُن کا صدق کثیرین پر آتا ہے۔

پھر بڑی کتبِ نحو میں یہ تحقیق بیان کی گئی ہے کہ فعل و حرف کو مسند الیہ کیوں نہیں بنایا جاتا؟

اس پر جواب دیا جاتا ہے کہ فعل و حرف کو کلیۃ و جزئیۃ سے متّصف نہیں کیا جاتا اس لیئے ان کو مسند الیہ نہیں بنایا جاسکتا۔

اس سے ظاہر ہوا کہ جب فعل و حرف کو کلیۃ و جزئیۃ سے متّصف نہیں کرسکتے تو پھر فعل و حرف کو عَلَم و متواطی وغیرہ سے بھی متّصف نہیں کرسکتے۔ کیونکہ جب عام کی نفی ہو جائے تو اُس کے تحت پائے جانے والے خاص کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔

اس لیئے ماننا پڑے گا کہ آنے والی اقسام کو فعل و حرف میں جاری نہیں کیا جاسکتا۔

اس تحقیق سے ثابت ہوا کہ ماتن کی عبارۃ میں خلل ہے۔ کہ انھوں نے ایضاً فرما کر آنے والی اقسام کو مطلق مفرد میں جاری کروایا ہے جبکہ آنے والی اقسام صرف اسم کی ہیں، فعل و حرف کی نہیں۔

اس پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آنے والی تقسیم مفرد کی طرف راجع ہے اس کی بعض اقسام یعنی اسم کے اعتبار سے راجع ہے۔ یعنی تقسیم کا مرجع تو مفرد ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس کے تحت اسم ہے اس لیئے اسم کے اعتبار سے مفرد کو مرجع بنایا گیا۔ جیسے ...... کُل کہہ کر مجازاً جزء مُراد ہوتا ہے اسی طرح

یہاں بھی مفرد کو جمع بناکر مراد اسم لیا ہے۔ کہ اسم مفرد کے تحت شامل ہے۔
(وَاللّٰہُ وَرَسُولُہٗ اَعْلَمُ عزوجل و صلّی اللہ علیہ وسلّم) (تحفۂ شاہجہانی)

یہاں پر یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ تحقیق میں یہ ثابت ہوا تھا کہ:
فعل و حرف کو مسند الیہ اس لیئے نہیں بناتے کہ ان کو کلّیۃ و جزئیۃ سے متّصف نہیں کیا جاتا۔

اس تحقیق سے یہ یہاں ثابت ہوتا ہے کہ فعل و حرف میں حقیقۃً کلیۃ و جزئیۃ کا معنیٰ نہیں پایا جاتا۔ بس پھر فعل و حرف میں حقیقۃ کے اعتبار سے کلیۃ و جزئیۃ کا معنیٰ پایا جائے گا اس لیئے فعل و حرف کو علم و متواطی وغیرہ سے متّصف کرنا جائز ہوا۔ تو ماتن کا ایضاً کہہ کر مطلق مفرد کی تقسیم بیان کرنا صحیح ہوا
(مِنَ الکاتِب)

آپ خود بھی غور کریں کہ فعل و حرف میں پائے جانے والا معنیٰ اگر کُلّی بھی نہیں اور جزئی بھی نہیں تو پھر وہ معنیٰ کیا ہے؟ حالانکہ دُنیا میں معنیٰ یا تو جزئی ہوتا ہے یا کُلّی ہوتا ہے۔ کوئی اور نہیں۔ (فَافْھَمْ کَمَا سیأتی فی فَصْلِ المفھوم)

شرح التہذیب: ماتن کے قول "اِنِ اتَّحَدَ" کا معنیٰ اِنْ وُحِّدَ ہے یعنی اُس کا معنیٰ ایک ہو۔

اور ماتن کا قول "مَعَ تشخّصِہٖ وَضعًا" کا معنیٰ مَعَ جُزئیّتِہٖ وَضعًا ہے یعنی اُس کا جزئی ہونا وضعًا ہو۔ وضع کے اعتبار سے ہو نہ کہ استعمال کے اعتبار سے۔

کیونکہ جس کا مدلول اصل لغۃ میں کُلّی ہو لیکن استعمال جزئیات میں ہو۔ جیسے اسمائے اشارہ تو یہ مصنّف کے قول پر علم نہیں کہلائیں گے۔

یہاں پر کلام ہے وہ یہ کہ اِس تقسیم میں معنیٰ سے مُراد یا تو حقیقی معنیٰ موضوع لہٗ ہے یا وہ معنیٰ جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہو خواہ لفظ اس کے مقابلے میں تحقیقًا وضع کیا گیا ہو یا لفظ کو اس کے مقابلے میں تاویل کے طور پر رکھا گیا ہو۔

پہلی صورت پر تو حقیقۃ و مجاز کو متکثر المعنیٰ کی اقسام سے شمار کرنا دُرست نہیں۔ (حالانکہ ماتن نے ان دونوں کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرایا ہے۔)

دوسری صورت پر اسمائے اشارہ مصنّف کے مذہب پر متکثر المعنیٰ میں داخل ہو جائیں گے۔ اور متحد المعنیٰ سے نکل جائیں گے۔ لِھٰذا ان کو نکالنے کیلیئے وضعًا کے قول کی قید لگانے کی حاجت نہیں۔ (حالانکہ ماتن نے وضعًا کو بیان ہی اس لیئے کیا ہے تاکہ اسمائے اشارہ متحد المعنیٰ سے نکل جائیں۔ تو دونوں خرابیوں میں سے کوئی ایک خرابی ضرور لازم آئی)

أقول: شارح نے ماتن کے قول اِتَّحَدَ کا معنیٰ وُحِّدَ بیان کرکے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے.

اعتراض: اِتَّحَدَ بمعنیٰ مُتَّحِد ہونا سے ثابت ہو رہا ہے کہ عَلَم کے کم از کم دو معنیٰ ہونگے کیونکہ اتحاد تو کم از کم دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے.

جواب: دیا کہ یہاں اِتَّحَدَ سے مُراد وُحِّدَ مَعْنَاہُ ہے یعنی عَلَم وہ ہے جس کا معنیٰ ایک ہو.

پھر شارح نے تشخّص کا معنیٰ جزئی ہونا بیان کیا یعنی عَلَم وہ ہے جس کا معنیٰ ایک ہو اور اس معنیٰ کا جزئی ہونا (ایک پر صادق ہونا) اصل وضع میں ہو.

اور بتایا کہ ماتن نے وضع کی قید لگا کر اسماءِ اشارہ کو عَلَم کی تعریف سے نکال دیا. کیونکہ اس کا معنیٰ ایک ہوتا ہے لیکن اس کے معنیٰ کا جزئی ہونا استعمال کرتے وقت ہوتا ہے. اصل وضع میں نہیں. بلکہ اصل وضع میں اس کا معنیٰ واحد کُلّی ہوتا ہے جیسے انسان کا معنیٰ واحد اصل وضع میں کُلّی ہے جو کہ حیوانِ ناطق ہے.

اس کے بعد شارح نے متن کی عبارۃ پر تفصیلی اعتراض وارد کیا ہے.

جس کی تشریح اس طرح ہے کہ ماتن نے اِن اتَّحَدَ معناہُ لیکر وَاِن کَثُرَ مَعْنَاہُ کا عطف کیا ہے
اِتَّحَدَ معناہُ سے متحد المعنیٰ کی اقسام عَلَم، متواطی و مشکّک کو بیان کیا ہے اور اِن کَثُرَ سے متکثر المعنیٰ کی اقسام مشترک، منقول، حقیقۃ و مجاز کو بیان کیا ہے.

پھر معنیٰ کی دو قسمیں ہیں. 1 معنیٰ موضوع لہٗ جیسے اَسَد کا معنیٰ حیوانِ مفترس
2 معنیٰ مستعمل فیہ جیسے اسد کا معنیٰ رَجُلٌ شجاعٌ بھی مستعمل ہے اور حیوانِ مفترس بھی مستعمل ہے

اب سوال یہ ہے کہ متن کی عبارۃ "اِن اتَّحَدَ معناہُ وَاِن کَثُرَ معناہُ" میں کونسا معنیٰ مُراد ہے. اگر معنیٰ موضوع لہٗ مُراد ہے تو پھر حقیقۃ و مجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرنا صحیح نہیں کیونکہ ان کا معنیٰ موضوع لہٗ ایک ہی ہوتا ہے. صرف معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوتا ہے. جیسا کہ اوپر اَسَد گذرا.

اور اگر متن کی عبارۃ "اِن اتَّحَدَ مَعْنَاہُ وَاِن کَثُرَ" میں معنیٰ سے مُراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے تو پھر اس صورۃ میں اِن اتَّحَدَ معناہُ کہنے ہی اسماءِ اشارہ متکثر المعنیٰ میں داخل ہوگئے کیونکہ اسم اشارہ کا معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہے. جیسے ھٰذا سے مُراد کتاب، ھٰذا سے مُراد قلم وغیرھا استعمالی معنیٰ ہیں.

لِھٰذا اب وضعًا کے لفظ لگانے کی حاجۃ نہیں. کیونکہ اسماءِ اشارہ تو پہلے ہی متحد المعنیٰ سے خارج ہوگئے تو وضعًا کے ذریعے کس کو نکالا جائے.

اس کا جواب نسخۂ شاہجہانی میں استخدام کے ذریعے دیا گیا ہے.

استخدام: سے مُراد یہ ہے کہ: لفظ کے دو معانی ہوں ایک جگہ ایک معنیٰ مُراد لیا جائے اور دوسری جگہ دوسرا معنیٰ مُراد لیا جائے.

پس ماتن نے بھی اِن اتَّحَدَ مَعْنَاہُ میں معنیٰ سے مُراد معنیٰ موضوع لہٗ

لیا۔ اس وجہ سے بعد میں وَضعًا کی قید لگا کر اسمائے اشارہ کو نکالا۔ کہ یہ پہلے داخل تھے۔

اور اِن کَثُرَ میں ھُوَ ضمیر کا مَرجع مَعْنًاہ ہے لیکن یہاں پر مُراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے۔ اس وجہ سے حقیقۃ و مجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کرنا صحیح ہوا کہ ان کا معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوتا ہے۔

شرح التھذیب: ماتن کا قول "اِن تَساوَتْ اَفرادُہٗ" یعنی تساوی افراد کی اس طرح ہو گی کہ اس معنیٔ کُلّی کا صِدق اپنے افراد پر برابری کے طور پر ہو گا۔

ماتن کے قول "اِن تَفاوَتَ" سے مُراد یہ ہے کہ اُس معنیٰ کا صِدق اپنے بعض افراد پر دوسرے بعض افراد پر علیت کی وجہ سے مقدّم ہوں یا اُس معنیٰ بعض پر صادق آنا دوسرے بعض پر صادق آنے سے اَوْلیٰ و اَنسَب ہو گا

اور ماتن کی غرض اپنے قول "اِن تفاوَتَ بِاَوَّلِیۃٍ و اَوْلَوِیۃٍ" سے صِرف مثال دینا ہے۔ کیونکہ تشکیک صِرف ان دو میں منحصر نہیں۔ بلکہ کبھی تشکیک زیادۃ و نقصان کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی شدّۃ و ضعف کے ذریعے ہوتی ہے۔

اَقُولُ: شارح نے پہلے متواطی کے اپنے افراد پر تساوی کے طور پر صادق آنے کو بیان کیا۔ پھر مشکک کے تفاوت کی تشریح کی۔ کہ وہ اپنے افراد پر کس طرح صادق آتا ہے۔ آخر میں ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض: ماتن نے مشکک کے تفاوت کو دو چیزوں (اولویت و اوّلیت) میں مقیّد کر دیا حالانکہ مشکک کا تفاوت 4 طرح سے ہوتا ہے۔

جواب: دیا کہ ماتن کی غرض مشکک کے تفاوت کو دو میں منحصر کرنا نہیں بلکہ ماتن نے صِرف تفاوت کی دو مثالیں ذکر کیں۔ اور مثالیں سب دینا ضروری نہیں ہوتا۔

تفاوت کی اقسام:

1 تفاوت اَوَّلیت و ثانَوِیت میں: تب ہو گا جبکہ کُلّی کے بعض افراد دوسرے بعض افراد کیلئے علّت ہوں۔ تو کُلّی علّت بننے والے افراد پر اوّل کے طور پر صادق آئے گی اور معلول افراد پر ثانویت کے طور پر صادق آئے گی۔ جیسے وُجود کا صِدق باپ پر اوّل کے طور پر اور بیٹے پر ثانوِیت کے طور پر صادق آئے گا۔

2 تفاوت اولَوِیت و غیر اولویت میں: تب ہو گا جبکہ کُلّی کا صِدق بعض پر بالذات ہو اور بعض پر غیر کے واسطے سے ہو۔ تو بالذات والے فرد پر صِدق اَولیٰ ہو گا اور دوسرے پر غیر اولیٰ ہو گا۔ جیسے روشنی کا صِدق آفتاب پر بالذات ہے اور زمین پر آفتاب کے واسطے سے ہے اسی طرح چاند پر بھی آفتاب کے واسطے سے ہے۔

3 تفاوت اَشَدِّیت و اَضعَفِیت میں: تب ہو گا جبکہ کُلّی کا صِدق کیفیت کے اعتبار سے بعض پر سخت ہو اور دوسرے بعض پر سست ہو۔ جیسے سفیدی کا صِدق برف پر اشدّ

اور ہاتھی کے دانتوں پر اخص ہے۔

4 تفاوت آز بدیّت وَ انقصیّت میں: تب ہوگا جبکہ کُلّی کا صِدق کمیّت یعنی مقدار کے اعتبار سے بعض افراد پر زیادہ ہو اور دوسرے بعض پر کم ہو۔ جیسے: لمبائی کا صدق 10 گز کپڑے پر ازیدیت کے طور پر ہے اور 3 گز کپڑے پر کم ہے۔
(کما فی التشریح المنیب وفی المرقاۃ)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وَإِنْ كَثُرَ" یعنی لفظ کا اگر معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہو تو یہ خالی نہیں اس سے کہ یا تو 1 اس کو اُن معانی میں سے ہر ایک کیلیئے ابتداءً ہی علیحدہ وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا۔
تو پہلے کو مشترک کہا جاتا ہے۔ جیسے عَین کا معنیٰ آنکھ و سونا و ذات وَ گھٹنہ ہے۔

دعوی مع الدلیل: اور ثانی صورت پر تو "یقیناً لفظ اُن معانی میں سے کسی ایک کے کیلیئے وضع کیا گیا ہوگا" کیونکہ مفرد لفظِ موضوع کی ایک قسم ہے۔
پھر اس کو دوسرے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہوگا۔

2 اب اگر دوسرے معنیٰ میں مشہور ہو گیا اور پہلے معنیٰ میں اس لفظ کے استعمال کو چھوڑ دیا گیا ہو اس طرح کہ جب لفظ کو قرائن سے خالی کرکے بولا جاۓ تو اس سے متبادر ثانی معنیٰ ہو۔ تو اس کو منقول کا نام دیا جاتا ہے۔
اور اگر دوسرے معنیٰ میں مشہور نہیں ہوا اور پہلے معنیٰ کو چھوڑا نہیں گیا۔ بلکہ کبھی تو پہلے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے معنیٰ میں۔
3 اب اگر پہلے میں استعمال کیا گیا یعنی معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا تو یہ حقیقۃ ہے
4 اور اگر دوسرے معنیٰ یعنی غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہے۔ (ماتن نے توضیح کی شرح تلویح میں منقول کی 16 قسمیں لکھی ہیں (کما فی التشریح المنیب)
پھر تم جان لو کہ منقول کیلیئے کسی ایسے ناقل کا ہونا ضروری ہے جو معنیٰ اوّل منقول عنہ سے معنیٰ ثانی منقول الیہ تک نقل کرنے والا ہو۔
تو یہ ناقل یا تو 1 اہلِ شرع ہوگا یا 2 اہلِ عرفِ عام ہوگا 3 یا اہلِ اصطلاحِ خاص ہوگا جیسے نحوی کی مثل۔
تو پہلی صورت پر منقول شرعی نام رکھا جاۓ گا۔ دوسری صورۃ پر منقولِ عرفی اور تیسری صورت پر منقولِ اصطلاحی نام رکھا جاۓ گا۔

اَقُوْلُ: مذکورہ عبارتوں میں شارح نے متکثر المعنیٰ کی 4 اقسام کو وضاحۃ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور آخر میں منقول کی 3 اقسام کو بیان کیا ہے۔ اس میں وضاحت کی کوئی حاجۃ نہیں۔ باقی ان کی مثالیں یہ ہیں۔ 1 شرعی صلوٰۃ یعنی نماز 2 عرفی دابّۃ یعنی چارپاؤں والا جانور 3 اصطلاحی کلمہ یعنی لفظ وُضِعَ لِمَعْنًى مفرد

بدھ 26 مارچ رات 11:55 سکھر کنز الایمان۔

28 مارچ جمعہ، قبائی مسجد [illegible]

فصل فی المفهوم :-

متن التہذیب: مفہوم، اگر اس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو تو یہ جزئی ہے، ورنہ کلّی ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "مفہوم" کا معنیٰ ہے، جو چیز عقل میں حاصل ہو۔ اور تم جان لو کہ جو چیز لفظ سے مستفاد ہوتی ہے وہ اس اعتبار سے کہ اس چیز کو لفظ سے سمجھا گیا ہے۔ تو اس چیز کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس چیز کا قصد کیا گیا ہے، تو اس کا نام معنیٰ و مقصود رکھا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس چیز پر دلالت کر رہا ہے تو اس کا نام مدلول رکھا جاتا ہے۔

اقول: بعض مرتبہ ایک ہی چیز کے کئی نام یا القاب ہوتے ہیں لیکن ہر نام یا لقب کا اعتبار جُدا جُدا ہوتا ہے۔ مثلاً آپ کے کئی القاب ہیں۔ بیٹا، بھائی، چچا وغیرہ لیکن ہر لقب یا صفت کا اعتبار جُدا جُدا ہے۔ آپ کا بیٹا ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کسی کے نطفے سے پیدا ہوئے ہیں۔ یا کسی کے رحم سے نکلے ہیں۔ اور آپ کا بھائی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کا اور آپ کے بھائی کا ایک ہی باپ ہے۔ اور آپ کا چچا ہونا اس اعتبار سے ہے کہ آپ کے بھائی کا کوئی بیٹا ہے جس کی وجہ سے آپ کو چچا کا لقب ملا۔

پس اسی طرح لفظ سُننے کے بعد ایک ہی چیز ملتی ہے۔ لیکن اس چیز کے مختلف نام رکھے جاتے ہیں۔ اور ہر نام کا اعتبار جُدا جُدا ہے۔

لفظ سے جو چیز ملی اُس کا نام مفہوم، معنیٰ و مقصود، مدلول رکھا جاتا ہے۔ مفہوم اس اعتبار سے کہ لفظ کے ذریعے اِس کو سمجھا گیا۔ معنیٰ و مقصود اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس کا قصد کیا گیا تھا۔ مدلول اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کر رہا تھا۔

لیکن اس فصل میں بحث صرف مفہوم کی ہے یعنی لفظ سننے کی وجہ سے جو چیز عقل میں سمجھی جاتی ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ 1 جزئی 2 کلّی۔

یہاں یہ بات ذہن میں راسخ کر دینی چاہیئے کہ مفہوم، عقل میں پائی جانے والی چیز کا نام ہے خارج میں پائی جانے والی چیز کا نام نہیں۔ اس لیئے ہم کسی کو جزئی تب کہیں گے جبکہ عقل میں اُس کا فرد ایک ہو۔ اسی طرح ہم کسی کو کُلّی تب کہیں گے جبکہ عقل میں اُس کے افراد کثیر ہوں، خواہ اُس کا خارج میں کوئی فرد نہ ہو یا خارج میں صرف ایک فرد ہو۔ پھر بھی ہم اُس کو کُلّی کہیں گے۔ یہ بات ذہن میں یاد رہے گی تو پھر آنے والی اقسامِ کُلّی و امثلہ پر آپ کو کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ فاحفظ۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "فرضُ صدقِہٖ" میں فرض کا معنیٰ "عقل کا جائز قرار دینا" ہے نہ کہ فرض کا معنیٰ "مقدر کرنا" ہے۔ کیونکہ جزئی کے صدق کو کثیرین پر مقدر کر دینا محال نہیں۔

اقول: مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے لفظِ فرض کے دو معانی کو بیان کیا ہے کہ فرض کا ایک معنیٰ "تجویز العقل" ہے اور دوسرا معنیٰ "التقدیر" ہے۔ اور پھر بیان کیا کہ جزئی کی تعریف میں موجود لفظِ فرض کا معنیٰ، تجویز العقل ہے۔ "التقدیر" نہیں۔ کیونکہ اگر "التقدیر" معنیٰ مراد لیا جائے تو درج ذیل اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض: جزئی کی تعریف صحیح نہیں کیونکہ فرض کا معنیٰ "التقدیر" ہے تو مفہوم تعریف یہ

بعض نسخہ میں معنیٰ کے بعد مقصود کا اضافہ نہیں ہے۔

بچنے گا کہ "اگر اس کا صدق کثیرین پر مفروض کرنا ممتنع ہو تو جزئی ہے" حالانکہ لفظ زید کو اگر ایک جماعۃ پر نام کے طور پر مفروض کر دیا جائے تو یہ محال نہیں۔

اس اعتراض سے بچنے کیلئے شارح نے کہا کہ فرض بمعنی "تجویز العقل" ہے۔ لہٰذا جزئی کی تعریف کا مفہوم یہ بنے گا کہ "اگر اس کا صدق کثیرین پر آنے کو عقل کی تجویز ممتنع کر دے تو وہ جزئی ہے"۔

لہٰذا اب اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ لفظِ زید جب کسی ایک کا نام ہوگا تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے کو ممتنع قرار دے گا۔ اور اگر لفظِ زید جب کسی جماعۃ پر بولا جائے گا تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے کو ممتنع قرار نہیں دے گا۔ لہٰذا اس صورت میں زید کلّی کی تعریف میں داخل ہوگا کہ اس کا صدق کثیرین پر کیا جا رہا ہے۔ فَافْهَمْ

کُلّی کی وجہ تسمیہ: کیونکہ یہ کسی کُل کی طرف منسوب ہے۔

جزئی کی وجہ تسمیہ: کیونکہ یہ کسی جزء کی طرف منسوب ہے۔ جیسے عطّاری کسی عطّار کی طرف منسوب ہے۔ اب رہی بات یہ کہ کُلّی کونسے کُل کی طرف منسوب ہے اور جزئی کونسے جزء کی طرف منسوب ہے۔

تو پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ جو بھی عطّاری ہوتا ہے اُس کا پہلے کوئی اور نام ضرور ہوتا ہے۔ جیسے نعیم نام پہلے پھر عطّار کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے نعیم عطّاری اس لیئے پہلے آپ کُلّی کا پہلا نام تلاش کریں اور جزئی کا بھی پہلا نام تلاش کریں۔ معلوم ہو جائے گا کہ کُلّی کا پہلا نام جزء ہے۔ کیونکہ عموماً کُلّی اپنے ماتحت افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ جیسے حیوان کُلّی ہے اور یہ زید، حیوانِ ناطق کا ایک جزء ہے۔ معلوم ہوا کُلّی و جزء ایک ہی کا نام ہے۔

اسی طرح جزئی کا پہلا نام کُل ہے۔ کیونکہ یہ کئی اجزاء کا مجموعہ ہوا کرتی ہے۔ جیسے زید تو یہ ہاتھ پاؤں، آنکھیں وغیرہ کے مجموعے کا نام ہے۔ معلوم ہوا جزئی و کُلّ ایک ہی کا نام ہے۔

بس پہلے صرف جزء و کُل کا نام موجود تھا۔ لیکن پھر جزء کُل کی طرف منسوب ہوا تو کُلّی کا نام پیدا ہوا۔ اور کُل جزء کی طرف منسوب ہوا تو کُل کا دوسرا نام جزئی پیدا ہوا۔ الحاصل: کُلّی و جزئی ایک دوسرے کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے کُلّی و جزئی کہلاتی ہیں۔ (فَاحْفَظْ فَإِنَّهٗ دَقِیْقٌ وَ مَوْجُوْدٌ فِی الْقُطْبِی)

متن التہذیب: کُلّی کے افراد ممتنع ہونگے یا ممکن ہونگے اور کوئی نہیں پایا جاتا ہوگا یا صرف ایک پایا جاتا ہوگا دوسرے کا پایا جانا ممکن ہوگا یا ممتنع ہوگا یا کثیر پائے جاتے ہونگے تناہی کے ساتھ یا عدمِ تناہی کے ساتھ۔

شرح التہذیب: اسکے افراد ممتنع ہونگے جیسے شریکِ باری تعالیٰ۔ اور ماتن کے قول

اُس کے افراد ممکن ہونگے کا معنیٰ یہ ہے کہ اُس کے افراد ممتنع نہیں ہونگے۔ لہٰذا ممکن خاص اور واجب الوجود دونوں شامل ہوگئے۔

2 اور اُس کا فرد نہیں پایا جاتا ہوگا جیسے عنقاء پرندہ۔ 3 اور اُس کا دوسرا فرد ممکن ہوگا جیسے شمس۔ 4 اور اُس کا دوسرا فرد ممتنع ہوگا جیسے واجب الوجود کا مفہوم 5 اور وہ تناھی کے ساتھ ہونگے جیسے ساتوں سیارے۔ 6 اور عدمِ تناھی کے ساتھ ہونگے۔ جیسے باری تعالیٰ کی معلومات۔ اور حکماء کے مذھب پر نفسِ ناطقہ۔

اَقُولُ: ماتن نے مذکورہ بالا عبارت میں کُلّی کی 6 اقسام کو بیان کیا ہے اور یہ تقسیم افراد کے اعتبار سے ہے۔ شارح نے ان سب کی مثالیں دی ہیں۔

پھر شارح نے ماتن کے قول "اَوْ اَمْکَنَتْ" کی تشریح "لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُهٗ" سے بیان کی تاکہ ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہوجائے۔

اعتراض سے پہلے کچھ اہم باتیں: اعتراض کو سمجھنے کیلئے امکانِ عام امکانِ خاص، واجب الوجود اور ممتنع کی تعریفات مع امثلہ یاد رکھنا ضروری ہیں۔ پھر یہ تعریفات و امثلہ آنے والی فصل موجّہات میں بھی ضرور استعمال ہوتی ہیں اس لیئے ان کی تشریح یہاں کر دی جاتی ہے۔ موجّہات میں یہ تشریح بیان نہیں کی جائیگی۔ اُس وقت یہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔

واجب الوجود: جس کا وجود ضروری ہو۔ عدم ضروری نہ ہو۔ جیسے باری تعالیٰ:

امکانِ خاص: جس کا وجود بھی ضروری نہ ہو۔ اور عدم بھی ضروری نہ ہو۔

معلوم ہوا یہ دونوں آپس میں ضدّیں ہیں۔ امکانِ خاص کے تحت واجب الوجود نہیں آسکتا اور نہ واجب کے تحت امکانِ خاص۔

ممتنع الوجود: جس کا وجود ضروری نہ ہو۔ عدم ضروری ہو۔ جیسے شریکِ باری تعالیٰ

امکانِ عام: جس کی جانبِ مخالف ضروری نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں بن جائیں گی۔

1 اگر امکانِ عام کی قید جانبِ وجود میں ہے تو اس کا عدم ضروری نہ ہوگا۔ جیسے آگ گرم ہے امکانِ عام کے ساتھ۔ تو آگ کا گرم نہ ہونا ضروری نہیں (یعنی ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں۔)

2 اگر امکانِ عام کی قید جانبِ عدم میں ہے۔ تو اس کا وجود ضروری نہ ہوگا۔ یہ تعریف ممتنع الوجود کی تعریف کی پہلی شِق کو شامل ہے۔ لیکن پہلی قسم کی تعریف ممتنع کو شامل نہیں۔ باقی واجب الوجود و امکانِ خاص کو شامل ہے۔ کہ تینوں میں عدم ضروری نہ ہوگا کی قید ہے۔

اب اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کے قول "اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُهٗ اَوْ اَمْکَنَتْ وَلَمْ یُوْجَدْ اَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَط" میں اَمْکَنَتْ سے کونسا امکان مُراد ہے۔ اگر امکانِ عام مُراد ہے تو پھر اس اَمْکَنَتْ کو اِمْتَنَعَتْ کے مقابل رکھنا صحیح نہیں کیونکہ امکانِ عام کی تعریف ممتنع کو شامل ہے کہ دونوں کی تعریفات میں "وجود ضروری نہ ہوگا" کے الفاظ ہیں۔

اور اگر اَمْکَنَتْ میں امکانِ خاص مُراد ہے تو پھر آگے جاکر امکان کی اقسام میں "واجب الوجود" کو شامل کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ امکانِ خاص اور واجب الوجود آپس میں ضدّیں

ہیں. لیکن ماتن نے امکان کی اقسام میں "اَو وُجِدَ الواحِدُ فَقَطْ مَعَ امکانِ الغیر اَوْ اِمتِناعِہٖ" کے ذریعے واجب الوجود کو شامل کیا ہے.

جواب: ماتن کے قول اَمْکَنَتْ میں امکانِ عام کی پہلی قسم مُراد ہے جو کہ ممتنع کی ضد ہے. کیونکہ ممتنع میں عدم ضروری ہوتا ہے لیکن امکانِ عام کی پہلی قسم میں عدم ضروری نہیں اور یہ امکانِ عام واجب الوجود و ممکن خاص کو شامل ہو گیا کہ ان دونوں میں بھی عدم ضروری نہیں ہوتا.

اعتراض: ماتن کے قول اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُہٗ اَوْ اَمْکَنَتْ سے معلوم ہو رہا ہے کہ بعد میں آنے والی اقسام کے تمام افراد ممکن ہونگے. کیونکہ اَمْکَنَتْ کا فاعل "اَفْرَادُہٗ" بن رہا ہے حالانکہ بعد میں آنے والی اقسام میں ایک قسم واجب الوجود ہے جس کے تمام افراد ممکن نہیں. بلکہ صرف ایک فرد پایا جائے گا باقی افراد ممتنع ہیں.

جواب: یہاں "اَمْکَنَتْ" سے مُراد "لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُہٗ" ہے یعنی جس کے سارے افراد ممتنع نہ ہوں. تو اب واجب الوجود کے بھی سارے افراد ممتنع نہیں ہوتے. اس لیئے یہ اَمْکَنَتْ کے تحت شامل ہو جائے گا. (اگر ماتن اَمْکَنَتْ کی جگہ "لَا" کہتے تو اَولیٰ تھا. کہ مفہوم لَا یمتنع افرادُہٗ ہو جاتا) رہی بات یہ کہ اَمْکَنَتْ سے لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُہٗ مُراد لینے پر قرینہ کیا ہے؟ تو وہ یہ ہے کہ جس کے سارے افراد ممتنع نہیں ہوتے اُس کو ممکن کہا جاتا ہے. تو ماتن نے بھی اَمْکَنَتْ کہا اور یہ اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُہٗ کے مقابل میں آیا ہے. اس مقابل بننے کی وجہ سے لَمْ یَمْتَنِعْ اَفْرَادُہٗ مُراد لینا درست ہوا. جو اَمْکَنَتْ کے مفہوم سے پتہ چلتا ہے کہ جو ممکن ہوتا ہے اُس کے افراد ممتنع نہیں ہوتے.

عنقاء: کے بارے میں کئی اقوال ہیں جو نحوۂ شاھجہانی میں مذکور ہیں. ایک یہ ہے کہ یہ وہ پرندہ ہے جس کا ایک بازو مشرق میں اور دوسرا مغرب میں ہو. یہ ممکن تو ہے لیکن پایا نہیں جاتا.

کواکبِ سبع: ستاروں کی تعداد تو کروڑوں ہیں. لیکن یہاں 7 وہ مُراد ہیں جو سیر بھی کرتے ہیں. اس لیئے ان کو سیّارے کہا جاتا ہے. 1 قمر 2 عطارد 3 زھرہ 4 شمس 5 مریخ 6 مشتری 7 زحل. (کما فی شرح الچغمینی و تفسیر الجلالین) سائنس فی زمانہ 8 یا 9 سیارے مانتی ہے.

متناھی: جس کو شمار کیا جا سکتا ہو. **غیر متناھی:** جس کو شمار نہ کیا جا سکے.

پہلی چار قسموں کی مثالیں واحد اسم کے ساتھ شارح نے بیان کی. لیکن آخری دو مثالوں کو جمع کر کے ذکر کیا. حالانکہ واحد ذکر کرنا اَولیٰ تھا. کہ یہاں کُلّی واحد کو بیان کیا جا رہا ہے. جس کے تحت کثیر افراد ہوں. تو کوکب ایسی کُلّی ہے جس کے تحت 7 افراد ہیں. نہ کہ کواکب ایسی کُلّی ہے جس کے افراد 7 ہوں. اسی طرح معلومِ باری تعالیٰ اور نفس ناطقہ کہنا اَولیٰ ہے. نہ کہ معلوماتِ باری تعالیٰ اور نفوسِ ناطقہ کہنا. پھر نفس ناطقہ بعض اُن حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو تناسخ کو نہیں مانتے. باقی جو حکماء تناسخ مانتے ہیں ان کے نزدیک عالم قدیم ہونے کے باوجود نفسِ ناطقہ متناہی ہونگے. ہمارے نزدیک عالم قدیم نہیں تناسخ نہیں. غیر متناہی بھی نہیں ہونگے.

(حاشیہ: 7 اور عالم کو قدیم مانتے ہیں)

29 مارچ ہفتہ قبائی مسجد لنوڈیرو ضلع لاڑکانہ سندھ.

فصلٌ فی النسب الاربع بین الکلیین :-

متن التہذیب : دو کلّیاں اگر ایک دوسرے سے کلّی طور پر جدا ہوں تو متبائنان ہیں. ورنہ اگر دونوں طرفوں سے کلّی طور پر صادق آئیں تو متساویان ہیں. اور ان دونوں کی نقیضین میں بھی ایسا ہوگا. یا پھر ایک ہی طرف سے کلّی طور پر صدق ہوگا تو یہ اعم و اخص مطلقًا ہیں. اور ان دونوں کی نقیضوں میں اس کا الٹ ہوگا.

ورنہ تو پھر اعم و اخص من وجہٍ ہیں. اور ان دونوں کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے. جیسا کہ متبائنین کی نقیضین میں ہے.

شرحِ التہذیب : ہر دو کلّیوں کے درمیان چاروں نسبتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے. 1 تباینِ کلّی 2 تساوی 3 عموم مطلق 4 عموم من وجہٍ.

اور وہ اس لیئے ضروری ہے کہ دونوں کلّیوں میں سے کوئی ایک دوسری کلّی کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق نہیں آتی یا صادق آتی ہے. پہلی صورت پر یہ متبائنان ہیں. جیسے انسان و پتھر.

اور دوسری صورت پر ان دونوں کے درمیان کسی بھی جانب سے اصلاً کلّی طور پر صدق نہ ہوگا یا ہوگا. پہلی صورت پر دونوں اعم و اخص من وجہٍ ہیں. جیسے حیوان و ابیض.

اور دوسری صورت پر یا تو دونوں طرفوں سے کلّی طور پر صدق ہوگا یا صرف ایک طرف سے ہوگا. پہلی صورت پر دونوں متساوی ہیں. جیسے انسان و ناطق اور دوسری صورت پر یہ دونوں اعم و اخص مطلقًا ہیں. جیسے حیوان و انسان.

اقول : دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ جن دو انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ہوتا ہے تو اُس رشتے کا بھی کوئی نام ہوتا ہے. اور اس رشتے کی وجہ سے ان دو انسانوں کو بھی کوئی لقب یا نام ملتا ہے. مثلاً جن دو انسانوں کے درمیان رشتۂ زوجیت ہے تو اُس میں سے ایک کا نام زوج اور دوسرے کا نام زوجہ ہو جاتا ہے. یا ان دونوں کو زوجین کہا جاتا ہے جہاں دوستی کا رشتہ ہو وہاں انسان پر دوست کا لقب پڑتا ہے.

اسی طرح دو کلّیوں میں ہوتا ہے کہ جن دو کلّیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوئی ان دونوں کلّیوں کو متساویین کا لقب ملتا ہے. ہر ایک کو متساوی کہتے ہیں.

اور جن کے درمیان نسبتِ تباینِ کلّی ہے ان دونوں کو متبائنین کہتے ہیں ہر ایک کو مبائن یا متباین کہتے ہیں.

جن دو کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق ہو ان دونوں کو اعم و اخص مطلق کہتے ہیں. ان میں سے ایک اعمِ مطلق ہوتی ہے اور دوسری اخصِ مطلق ہوتی ہے. جیسے حیوان اعمِ مطلق اور انسان اخصِ مطلق ہے

جن دو کے درمیان عموم و خصوص من وجہٍ ہو. ان میں سے ہر ایک کو اعم و اخص من وجہٍ کہتے ہیں

پھر یہ نسبت والا رشتہ صرف دو کلیوں کے درمیان نہیں ہوتا بلکہ ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان بھی ہوتا ہے۔ اور دو جزئیوں کے درمیان بھی نسبت ہوتی ہے۔

ایک کلی و ایک جزئی کے درمیان صرف نسبتِ تباین ہوتی ہے یا نسبت عموم و خصوص مطلق ہوتی ہے۔

جب جزئی، کلی کے تحت داخل نہ ہوگی تو نسبتِ تباین ہوگی۔ جیسے زید اور پتھر کے درمیان۔

اور جب جزئی کلی کے تحت داخل ہوگی تو نسبت عموم و خصوص مطلق ہوگی۔ جیسے زید و انسان کے درمیان

باقی دو جزئیوں کے درمیان صرف نسبتِ تباین ہوتی ہے یا نسبتِ تساوی ہوتی ہے۔

جب دونوں کسی ایک پر صادق آئیں تو نسبت تساوی ہوگی۔ جیسے زید، ھٰذا الانسان دونوں جزئی ہیں۔ اور اس وقت ایک ہی انسان پر صادق آ رہی ہونگی۔

اور جب دونوں جزئیاں الگ الگ ذات پر صادق آئیں تو تباین کی نسبت ہوگی۔ جیسے۔ زید و عمرو کے درمیان۔ (قطبی میں دو جزئیوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت بیان کی گئی ہے)

باقی رہی بات یہ کہ: ماتن و شارح نے نسبتوں کو صرف کلیوں کے درمیان منحصر کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مقصد چاروں نسبتوں کو بیان کرنا تھا۔ اور چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان متحقق ہو سکتی ہیں۔ اس لیے کتبِ منطق میں اکثر صرف دو کلیوں کی نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ (حاشیۂ شاہجہانی)

شرح التھذیب: تساوی کا مَرجع دو موجبہ کلیہ ہیں۔ جیسے کل انسان ناطق، کل ناطق انسان۔ تباین کا مَرجع دو سالبہ کلیہ ہیں۔ جیسے لاشیٔ من الانسان بحجر، لاشیٔ من الحجر بانسانٍ۔ عموم و خصوص مطلق کا مَرجع ایک ایسا موجبہ کلیہ جس کا موضوع اخصّ مطلق اور محمول اعمّ مطلق ہو۔ اور ایک ایسا سالبہ جزئیہ جس کا موضوع اعمّ مطلق اور محمول اخصّ مطلق ہو۔ جیسے کل انسان حیوان۔ بعض الحیوانِ لیس بانسانٍ۔

عموم و خصوص من وجہٍ کا مَرجع ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ ہیں۔ جیسے بعض الحیوان ابیض۔ بعض الحیوان لیس بابیض۔ بعض الابیض لیس بحیوان۔
(سفید گائے) (کالی بھینس) (سفید کپڑا)

(اقول: مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے نسبتوں کی پہچان کا طریقہ بیان کیا ہے۔ کہ جہاں پر تساوی نسبت سچی ہوگی۔ وہاں دو موجبہ کلیہ ضرور سچے ہونگے۔ اور جہاں نسبتِ تباین ہوگی وہاں دو سالبہ کلیہ ضرور سچے بن جائیں گے۔ اور جہاں عموم و خصوص مطلق ہوگی۔ وہاں موجبہ کلیہ سچا ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ جو اخصّ ہو اس کو موضوع بنائیں اور اعمّ کو محمول بنائیں۔ اور دوسرا سالبہ جزئیہ سچا ہوگا لیکن اس میں موضوع اعمّ ہو اور محمول اخصّ ہو۔ جہاں من وجہٍ ہے وہاں 3 جملے سچے بن جائیں گے) فاحفظ۔

نسبت نسبت نساوی کی ~~جمیع~~ نقیضوں کے درمیان کونسی نسبت ہو دلیل سے بیان کریں.

75

شرح التہذیب: ماتن کا قول "و نقیضاھما کذالک" یعنی بیشک متساویین کی دونوں نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں. یعنی ہر وہ شئ جس پر دونوں نقیضین میں سے کوئی ایک صادق آئے گا تو اُس شئ پر دوسرے کی نقیض بھی صادق آئے گی.

کیونکہ اگر دونوں نقیضوں میں سے ایک دوسری نقیض کے بغیر صادق آئی تو پھر دوسرے کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی. اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے. یہاں پر یہ بھی ثابت ہوا کہ دوسرا عین پہلے عین کے بغیر صادق آیا کیونکہ اجتماعِ نقیضین محال ہے. لہٰذا دونوں عینوں سے تساوی مرتفع ہوگئی. اور یہ خلافِ مفروض ہوا. (کہ عینوں کے درمیان تساوی کا ثبوت مان لیا گیا تھا)

مثلاً کسی چیز پر لاانسان صادق آئے اور اس پر لاناطق صادق نہ آیا تو اس پر ناطق ضرور صادق آئے گا. تو یہاں پر ناطق بغیر انسان کے صادق آیا. جو کہ خلافِ مفروض ہوا.

آقول: (ناطق و انسان کے درمیان تساوی مان لی گئی ہے ان کا نام عینین رکھ دیں. ان کی نقیضوں لاناطق و لاانسان میں بھی تساوی ہوگی. کیونکہ اگر کسی جگہ صرف لاانسان صادق آئے اور لاناطق صادق نہ آئے تو یہاں پر ناطق صادق آئے گا. اور یہاں پر انسان صادق آ نہیں سکتا. کیونکہ یہاں تو لاانسان صادق آ رہا ہے. ثابت ہوا کہ ناطق بغیر انسان کے صادق آیا تو عینین کے درمیان بھی تساوی نہ رہی. جو کہ خلافِ مفروض ہوا. اس لیئے ماننا پڑے گا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی ہوتی ہے. تاکہ خلافِ مفروض لازم نہ آئے.)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "و نقیضاھما بالعکس" یعنی اعم و اخص مطلق کی نقیضین میں بھی اعم و اخص مطلق ہوتی ہے لیکن عینین کے الٹ میں. کہ اعم کی نقیض اخص ہو جاتی ہے اور اخص کی نقیض اعم ہو جاتی ہے. یعنی ہر وہ چیز جس پر اعم کی نقیض صادق آئے گی تو اُس پر اخص کی نقیض ضرور صادق آئے گی.

2 اور ایسا نہیں کہ ہر وہ چیز جس پر اخص کی نقیض صادق آئے تو اُس پر اعم کی نقیض بھی صادق آئے.

بہر حال پہلا دعوی اس لیئے ہے کہ: اگر اعم کی نقیض اخص کی نقیض کے بغیر صادق آئے تو عین اخص کے ساتھ ضرور صادق آئے گی. تو یہاں عینِ اخص عینِ اعم کے بغیر صادق آیا جو کہ خلافِ مفروض ہے.

مثلاً کسی چیز پر اگر لاحیوان لاانسان کے بغیر صادق آئے تو اس پر لاانسان کا عین انسان ضرور صادق آئے گا. اور یہاں حیوان کا صدق ممتنع ہے کیونکہ اجتماعِ نقیضین محال ہے. لہٰذا انسان بغیر حیوان کے صادق آیا (جو کہ خلافِ مفروض ہے.)

دوسرا دعوی اس لیئے ہے کہ: جب یہ اوپر ثابت ہو گیا کہ ہر نقیضِ اعم نقیضِ اخص ہے تو اب اگر ہر نقیضِ اخص نقیضِ اعم ہو تو دونوں نقیضیں متساوی ہو جائینگی. تو پھر

عموم خصوص مطلق کی نقیضوں کے مابین کون سی نسبت ہوگی
دلیل سے وضاحت کریں۔

ان دونوں کی نقیضیں جو کہ عینین ہیں بھی متساوی ہو جائیں گے اس وجہ سے جو تساوی عینین
حالانکہ دونوں عینین اعمؔ و اخصؔ مطلق تھے۔ تو یہ خلافِ مفروض ہو جائے گا۔

2

آ **قولُ** (انسان و حیوان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ یہ عینین ہیں۔ ان میں سے انسان
اخص ہے اور حیوان اعم ہے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ انسان کبھی بھی حیوان کے بغیر نہیں پایا جا
اب ان دونوں کی نقیضیں لاانسان و لاحیوان میں بھی عموم و خصوص مطلق ہے۔ لیکن
اخص کی نقیض لاانسان اعم ہے اور اعم کی نقیض لاحیوان اخص ہے۔
پہلا دعویٰ: ہر لاحیوان لاانسان ہوگا۔ **دوسرا** دعویٰ بعض لاانسان لاحیوان نہیں
جیسے گدھا۔ لاانسان ہے۔ اور حیوان ہے۔
پہلے دعوے کی **دلیل**: اگر ہر لاحیوان پر لاانسان صادق نہ آئے تو وہاں انسان صادق
آئے گا۔ لیکن یہاں حیوان صادق نہیں آ سکتا کہ یہاں لاحیوان صادق آ چکا ہے۔ اب یہاں
انسان بغیر حیوان کے صادق آیا جو کہ خلافِ مفروض ہے۔ کیونکہ ہم مان چکے تھے کہ انسان
کبھی بھی حیوان کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔
دوسرے دعوے کی **دلیل**: جب پہلا دعویٰ ثابت ہو گیا تو یہ بات یقینی ہے کہ یہاں تباین
و من وجہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تباین میں تو کسی بھی طرف سے صدق نہیں ہوتا۔ اور من وجہ
میں کسی بھی جانب سے کُلّی طور پر صدق نہیں ہوتا۔ حالانکہ پہلے دعوے میں ایک طرف سے کُلّی طور
پر صدق آ چکا ہے
اسکے بعد ہم کہتے ہیں کہ اب دوسری جانب سے کُلّی طور پر صدق نہیں ہو سکتا کیونکہ
اگر دوسری جانب سے بھی کُلّی طور پر صدق ہو جائے اور ہر لاانسان لاحیوان ہو جائے تو
یہاں نقیضین میں تساوی ہو جائے گی اس وجہ سے ان کے عینین میں بھی تساوی ماننی
پڑے گی۔ کیونکہ پہلے گذر گیا ہے کہ متساویین کی نقیضیں متساوی ہوتی ہیں۔ تو یہاں
خلافِ مفروض لازم آیا کہ عینین میں ہم عموم و خصوص مطلق مان چکے تھے۔ لہٰذا
جب تینوں نسبتیں منتفی ہو گئیں تو ثابت ہوا یہاں نقیضین میں عموم و خصوص مطلق ہوتی
ہے لیکن عینین کے عکس کے طور پر کہ اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہو گئی)

شرح التہذیب: ماتن کا قول "وإلا فمن وجه" یعنی کسی بھی ایک جانب سے یا دونوں طرفوں سے
کُلّی طور پر صادق نہ ہو تو عموم و خصوص من وجہ ہے اور اس کی نقیضین میں تباین جزئی ہے۔
ماتن کا قول "تباینٍ جزئی" تباینِ جزئی کی تعریف: دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کُلّی دوسری کے
بغیر فی الجملہ صادق آئے۔ پس اگر دونوں نقیضیں اکٹھے بھی صادق آ جائیں تو ان دونوں کے درمیان
عموم من وجہ ہو گی۔ اور اگر دونوں نقیضیں کبھی بھی اکٹھے صادق نہ آئیں تو ان کے درمیان تباین
کُلّی ہو گی۔ تو تباینِ جزئی عموم من وجہ کے ضمن میں بھی ثابت ہوتی ہے اور تباینِ کُلّی کے ضمن
میں بھی۔ جیسے حیوان اور ابیض کے درمیان من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں لاحیوان و

3 عموم خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کونسی نسبت ہے دلیل مع امثلہ ذکر کریں۔
نیز تباین جزئی کی تعریف بیان کریں

77

لا ابیض کے درمیان بھی من وجہ ہے۔

اور کبھی من وجہ کی نقیضین میں تباین کلی ہوگی۔

جیسے حیوان اور لاانسان کے درمیان من وجہ ہے اور ان دونوں کی نقیضین لاحیوان وانسان کے درمیان تباین کلی ہے

اسی وجہ سے منطقیوں نے کہا کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے۔ نہ تو صرف عموم من وجہ ہوگی۔ اور نہ ہی صرف تباین کلی ہوگی۔

اقول: دو عینین کے درمیان جب عموم من وجہ کی نسبت ہو تو ان کی نقیضین میں کبھی تو تباین کلی ہوتی ہے۔ اور کبھی دو عینین من وجہ والے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی نقیضین میں بھی من وجہ ہوتی ہے۔

جب مناطقہ نے دیکھا کہ من وجہ کی نقیضین میں کبھی تو من وجہ اور کبھی تباین کلی ہوتی ہے۔ تو ان دونوں کے مجموعے کیلیئے ایک نیا نام "تباین جزئی" وضع کیا اور اسکی تعریف بھی ایسی بیان کی جو من وجہ اور تباین کلی دونوں پر صادق آتی ہے۔ معلوم ہوا حقیقت میں تباین جزئی کوئی نئی نسبت کا نام نہیں۔

لہذا حقیقت کے اعتبار سے تو 4 نسبتیں ہیں۔ لیکن نام کے اعتبار سے 5 نسبتیں ہوگئی ہیں۔

تباین جزئی: دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے بغیر صادق آئے فی الجملہ طور پر۔ یعنی ہمیشہ دوسری کے بغیر صادق آئے یا بعض مرتبہ دوسری کے بغیر صادق آئے۔ تو فی الجملہ میں دونوں مفہوم شامل ہوگئے کہ جب ایک کلی دوسری کے بغیر ہمیشہ صادق آئے گی تو یہ تباین کلی کا مفہوم ہوا اور جب ایک کلی دوسری کے بغیر بعض مرتبہ صادق آئے گی تو یہ عموم من وجہ کا مفہوم ہوا۔

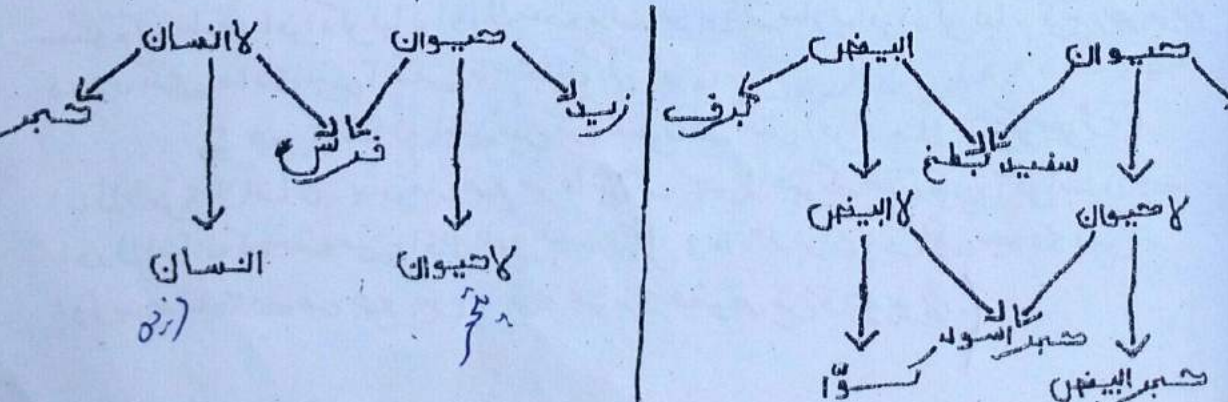
مثال 1: حیوان و ابیض میں من وجہ ہے جیسا کہ اس کی مثالیں گذر چکی۔ اب لاحیوان و لا ابیض میں بھی من وجہ ہے۔

دلیل: بعض لاحیوان لا ابیض ہیں۔ (کالا پتھر) بعض لاحیوان لا ابیض نہیں۔ (سفید پتھر) بعض لا ابیض لاحیوان نہیں (کالا کوا)

لاانسان
شجر
فرس
انسان
(زید)
حیوان
زید
لاحیوان
شجر

حیوان
ابیض
برف
سفید بطخ
لاحیوان
لاابیض
شجر اسود
کوا
شجر ابیض

30 مارچ انوار قبائی مسجد [illegible] ضلع لاڑکانہ سندھ

4 متباینین کی نقیضوں کے درمیان کونسی نسبت ہے دلیل دیں

مثال نمبر 2: حیوان و لا انسان کے درمیان من وجہ ہے۔

دلیل: بعض حیوان لا انسان ہیں۔ (فرس) بعض حیوان لا انسان نہیں۔ (زید) بعض لا انسان لاحیوان نہیں۔ (پتھر)

ان کی نقیضین کے درمیان تباین کلی ہے کہ لاحیوان و انسان کسی بھی جگہ پر اکٹھے نہیں ہو سکتے) فاحفظ۔

شرح التھذیب: ماتن کا قول "کالمتباینین" یعنی جیسا کہ اعم و اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی تھی اسی طرح متباینین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہے

دلیل: کیونکہ جب دونوں عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے تو نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گا۔ تو لہٰذا دونوں نقیضین میں سے ہر ایک دوسری نقیض کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی۔ اور یہ تباین جزئی ہے۔ پھر بیشک یہ تباین جزئی، تباین کلی کے ضمن میں ثابت ہوگی۔ جیسے موجود و معدوم۔ تو ان دونوں کی نقیضوں لاموجود و لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی ہے۔

اور کبھی تباین جزئی عموم من وجہ کے ضمن میں ثابت ہوگی۔ جیسے انسان و حجر تو ان دونوں کی نقیضین لا انسان و لاحجر کے درمیان عموم من وجہ ہے۔ اسی وجہ سے منطقیوں نے کہا کہ متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے تاکہ سب مثالوں میں صحیح ہو۔ ھذا۔ تو تو اس کو لے فخذ ھذا۔

4) اقول: جب دو عینین موجود و معدوم یا حجر و انسان میں تباین کلی کی نسبت ہوئی تو یقیناً ہر عین دوسرے کی نقیض پر ضرور صادق آئے گا۔ تو پتہ چلا ہر نقیض دوسرے کے عین پر ضرور صادق آئے گی۔ اب دو صورتیں ہیں۔ کہ اگر دونوں عینوں نے دنیا یا نفس الامر میں کوئی فرد چھوڑا ہی نہ تھا تو اس وقت ان کی نقیضوں کیلئے کوئی ایسا فرد نہیں بچے گا جس پر یہ دونوں نقیضین اکٹھے صادق آ سکیں اس لئے نقیضین کے درمیان بھی تباین کلی ہو جائے گی۔

اور اگر دونوں عینوں نے دنیا میں کچھ افراد چھوڑ دیئے تھے تو ان افراد پر دونوں نقیضین اکٹھے صادق آئیں گی اور یہاں نقیضین میں عموم من وجہ پیدا ہو جائے گی۔

مثلاً 1 موجود و معدوم ایسے عین ہیں جنہوں نے کوئی فرد دنیا میں یا نفس الامر میں نہیں چھوڑا۔ بلکہ موجود نے دنیا میں پائے جانے والی ساری اشیاء کو لے لیا ہے۔ اور معدوم نے نفس الامری افراد کو لے لیا ہے۔ لہٰذا ان کی نقیضین لاموجود و لامعدوم ہے۔ لاموجود نے معدوم کے سارے افراد کو لیا۔ اور لامعدوم نے موجود کے سارے افراد کو لیا۔ تو کسی بھی فرد پر دونوں اکٹھے صادق نہیں آ سکے۔ تو یہ تباین کلی ہوئی۔

2 حجر و انسان ایسے عین ہیں جنہوں نے بعض افراد مثلاً شجر کو چھوڑ دیا۔ اب لاحجر و لا انسان۔ بشجر میں جمع ہو جائیں گے۔ پھر لاحجر کے تحت عین آخر انسان ہے اور لا انسان کے تحت عین اول حجر ہے۔ تو کل 3 مادے ہوئے ایک ایک میں جدا ہیں۔ اور تیسرے مادے میں جمع ہیں۔ تو یہ عموم و خصوص من وجہ ہوئی۔)

الحاصل: جب دونوں عینوں کے درمیان سارے افراد تقسیم ہوگئے تو نقیضین میں بھی سارے افراد تقسیم ہو جائیں گے۔ کیونکہ پہلی نقیض دوسرے عین کے سارے افراد پر صادق آئے گی اور دوسری نقیض پہلے عین کے سارے افراد پر صادق آئے گی۔ اجتماع کیلیئے کوئی مادہ نہیں ملے گا۔

اور جب دونوں عینوں کے درمیان سارے افراد تقسیم نہیں ہوئے ہونگے تو نقیضین میں بھی سارے افراد تقسیم نہیں ہونگے۔ بلکہ یہاں بھی پہلی نقیض دوسرے عین کے افراد پر صادق آئے گی اور دوسری نقیض پہلے عین کے افراد پر صادق آئے گی۔ باقی کچھ افراد ایسے ہونگے جن پر دونوں صادق آجائیں گی۔ فاحفظ۔

فائدہ: ماتن نے سعدیہ علی الرسالۃ الشمسیہ میں دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے کہ: متباینین کی نقیضوں میں تساوی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر تساوی ہو تو عینین میں تساوی ماننی پڑے گی جو کہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح متباینین کی نقیضین کے درمیان عموم خصوص مطلق بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر عموم خصوص مطلق ہو تو عینین میں بھی عموم مطلق ماننی پڑے گی جو کہ خلاف مفروض ہوا۔ لھذا متباینین کی نقیضین کے درمیان تباین کلی یا عموم من وجہ ہوگی۔ اور ان دونوں کا مجموعہ تباین جزئی ہے۔ لھذا ثابت ہوا متباینین کی نقیضین میں تباین جزئی ہے۔

شرح التھذیب: اور تو یہ بھی جان لے کہ مصنفؒ نے متباینین کی نقیضین کے ذکر کو دو وجہوں کی بناء پر مؤخر کیا۔

اوّل: اختصار کا قصد کرتے ہوئے اس کو اعم و اخص من وجہ کی نقیض پر قیاس کروا دیا۔

ثانی: بیشک تباین جزئی کا تصور (اس حیثیت سے کہ ایسا ہونے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو) موقوف ہے اپنے دونوں فردوں کے تصور پر جو کہ عموم من وجہ و تباین کلی ہیں۔ تو اس کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے اس تباین جزئی کے ذکر کو نہیں لانا چاہیئے تھے۔

اقول: ماتن نے سب سے پہلے تباین کلی کو ذکر کیا لیکن اس کی نقیضین میں کیا نسبت ہے اس کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اس وقت تک تباین جزئی کے دوسرے فرد عموم من وجہ کا ذکر نہیں ہوا تھا۔ پھر عموم من وجہ کے ذکر کے بعد تباین جزئی کو ذکر کیا۔ تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

سوال ۲: اعلم ان المصنف اخر ذکر نقیضی کی دلائل ... [illegible]

متن التہذیب: اور کبھی اخص من الشیٔ کو جزئی کہا جاتا ہے اور یہ اعم ہے.

شرح التہذیب: یعنی بیشک جزئی کا لفظ جیسا کہ بولا جاتا ہے اُس مفہوم پر جس کے صدق کو عقل کثیرین پر جائز قرار دینے کو ممتنع کہتی ہے. اسی طرح جزئی کا لفظ بولا جاتا ہے اُس پر جو کسی شیٔ کے مقابلے میں اخص ہو.

تو پہلی صورت پر لفظ جزئی کو قید حقیقی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے.

اور دوسری صورت پر قید اضافی کے ساتھ مقید کیا جائے گا.

اور جزئی دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے اُس جزئی سے اعم ہے جو پہلے معنیٰ کے ساتھ ہے. کیونکہ ہر جزئی حقیقی کسی مفہوم عام کے تحت داخل ہوگی. اور کم از کم مفہوم یا شیٔ یا امر کے تحت داخل ہوگی. لیکن اس کا الٹ نہیں. کیونکہ جزئی اضافی کبھی کُلّی ہوتی ہے جیسے انسان حیوان کے مقابلے میں جزئی اضافی ہے.

اور تمہارے لیئے یہ بھی جائز ہے کہ تو ماتن کے قول وَهُوَ اعمّ کو ایک سوال مقدّر کے جواب پر محمول کر دے.

گویا کہ کسی کہنے والے نے کہا کہ "اخص اس بناء پر جو پہلے جان لیا گیا ایسی کُلّی تھا جس پر دوسری کُلّی کُلّیةً صادق آئے اور یہ دوسری کُلّی پر اس طرح کُلّیةً صادق نہ آئے حالانکہ جزئی اضافی کو لازم نہیں کہ وہ کُلّی ہو. بلکہ کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے تو جزئی اضافی کی اس معنیٰ والے الاخص کے ذریعے تفسیر کرنا. اخص کے ذریعے تفسیر کرنا ہوا تو ماتن نے اپنے قول وَهُوَ اعمّ سے جواب دیا کہ جو اخص یہاں پر مذکور ہے وہ پہلے والے معلوم شدہ اخص سے اعم ہے.

اور اس جملے سے یہ بھی جان لیا گیا کہ جزئی اس معنیٰ پر جزئی حقیقی سے زیادہ اعم ہے. تو نسبة کے بیان کو التزامی طور پر جان لیا گیا.

اور یہ ہمارے بعض مشائخ کے فوائد میں سے ایک فائدہ ہے. اللہ ان کے مزار کو سیراب کر دے.

اقول: پہلے جزئی حقیقی کی تعریف کی گئی تھی اور اب جزئی اضافی کی تعریف ذکر کی گئی ہے. کہ جزئی اضافی اُس کو کہتے ہیں. جو کسی کے مقابلے میں اخص ہو جائے. لہٰذا زید، انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق. سب جزئی اضافی ہیں کہ یہ سب جوہر کے مقابلے میں اخص ہیں. لیکن جزئی حقیقی صرف زید ہی ہے.

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جزئی اضافی اعم ہے کہ اس کے افراد زیادہ ہیں اور جزئی حقیقی اخص ہے. تو ماتن نے اسی بات کو بیان کرنے کیلیئے فرمایا کہ وَهُوَ اعمّ. کہ یہ اعم ہے شارح نے بیان کیا کہ ہوسکتا ہے ماتن نے وَهُوَ اعمّ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہو.

اعتراض: جزئی اضافی کی تعریف میں الاخص کا لفظ ہے اور نسبتوں کے بیان میں اخص کُلّی پر بولا گیا تھا. معلوم ہوا کہ جزئی اضافی ایسی کُلّی ہوگی جو کسی کے مقابلے میں

اخص ہوگی۔ حالانکہ جزئی اضافی کیلیئے کلی ہونا لازم نہیں کیونکہ جزئی حقیقی بھی جزئی اضافی کہلاتی ہے۔ تو ثابت ہوا ماتن نے جزئی اضافی کی تعریف میں جزئی اضافی کے بعض مخصوص افراد کی تعریف بیان کی ہے۔ جوکہ صحیح نہیں۔ جیساکہ حیوان کی تعریف میں انسان کو بیان کیا جائے تو یہ حیوان کے بعض افراد کی تعریف ہو جائے گی۔ اس کو تعریف بالا خص کہتے ہیں۔ جوکہ صحیح نہیں۔

جواب: ماتن نے وَ هُوَ اَعَمُّ کہہ کر اس اعتراض کا جواب دیا کہ "یہاں والا لفظ اخص پہلے والے لفظ اخص سے اعم ہے"۔ لہٰذا یہاں والے اخص میں جزئی حقیقی بھی شامل ہو جائے گی۔

پس ماتن کے قول "وَ هُوَ اَعَمُّ" میں هُوَ کا مرجع اگر جزئی ہے تو نسبت کا بیان ہوگا کہ یہ جزئی پہلی والی جزئی سے اعم ہے۔

اور اگر ماتن کے قول "وَ هُوَ اَعَمُّ" میں هُوَ کا مرجع اگر لفظ اخص کو بنایا جائے تو یہ اعتراض کا جواب ہوگا کہ یہ اخص پہلے والے اخص سے اعم ہے۔

یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ ہمارے مشائخ کئی مرتبہ ایسی عبارت ذکر کرتے ہیں جن سے دو یا 3 فائدے حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ فائدے حاصل ہو جاتے ہیں۔

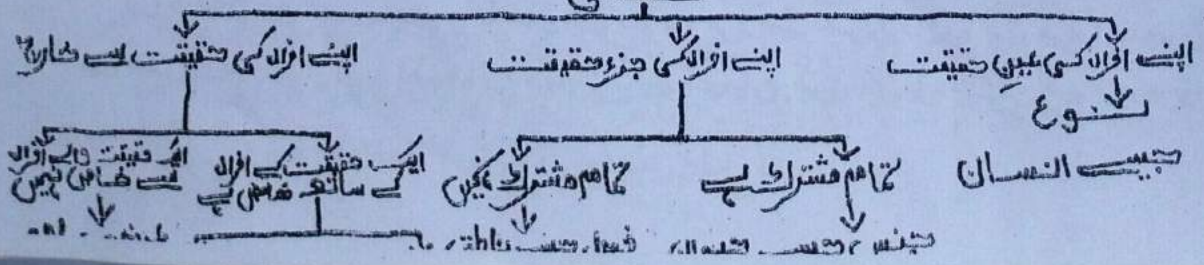
شارح کی عبارت: وَ اَقَلُّهُ الْمَفْهُوْمُ وَالشَّيْءُ وَالْاَمْرُ۔ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: کوئی جزئی حقیقی ایسی پائی جاسکتی ہے جو کسی کلی کے تحت نہ ہو۔ اسلیئے جزئی حقیقی و اضافی کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو جائیگی۔ لہٰذا جزئی اضافی کو مطلقاً اعم کہنا صحیح نہیں۔

جواب: جو بھی جزئی حقیقی ہوگی وہ کسی کلی کے تحت نہ بھی ہو تو وہ کم از کم المفہوم (ما حصل فی الذہن) کے مقابلے میں اخص ہوگی۔ اسلیئے جزئی اضافی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی۔ یا پھر کم از کم شیئ (مایوجد فی الخارج) کے مقابلے میں اخص ہوگی یا الامر (مالا یوجد لہ الا فی عقل المعتبر) کے مقابلے میں اخص ہوگی۔ تو بھی جزئی اضافی بن جائے گی۔
(التعریفات للجرجانی)

فائدہ: معلوم ہوا ماتن و شارح کے نزدیک جزئی حقیقی و اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اسی طرح نقاب المنطق و مرقاۃ میں ہے۔ لیکن النشر یح المنیب و حاشیۂ سیالکوٹی میں کہا گیا ہے۔ کہ اسم جلالۃ "اللّٰہ" ایسی جزئی حقیقی ہے جو جزئی اضافی نہیں اس لیئے نسبت عموم خصوص من وجہ ہو جائیگی۔

کلی

اپنے افراد کی پوری حقیقت	اپنے افراد کی جزء حقیقت	اپنے افراد کی حقیقت سے خارج
نوع		
جیسے انسان	تمام مشترک ہے / تمام مشترک نہیں	ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے / ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص نہیں
	جنس جیسے حیوان / فصل جیسے ناطق	[illegible]

متن التہذیب: کُلّیات پانچ ہیں:

شرح التہذیب: وہ کُلّیات جن کے افراد نفس الامر (حقیقت) کے اعتبار سے ذہن میں یا خارج میں ہوں، پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔ اور بہر حال باقی وہ کُلّیاتِ فرضیہ جن کا مصداق نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہو تو ان کُلّیات سے غرضِ مُعتدّ بہ کا کوئی تعلق نہیں (سے بحث کرنے میں)

پھر کُلّی کو جب منسوب کیا جائے اس کے اُن افراد کی طرف جو نفس الامر (حقیقت) میں ثابت شدہ ہیں۔ اب اگر کُلّی اُن افراد کی عینِ حقیقت ہے تو یہ نوع ہے۔ یا اُن افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو پھر اگر کُلّی ان افراد میں سے بعض اور دوسرے بعض افراد کے درمیان تمام مشترک ہے تو جنس ہے ورنہ وہ کُلّی فصل ہے۔ ان تینوں کو ذاتی کہا جاتا ہے۔

یا پھر کُلّی اپنے افراد کی حقیقۃ سے خارج ہے تو اس کو عرضی کہا جاتا ہے پھر یہ کُلّی عرضی ایک ہی حقیقۃ والے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں۔ پہلی کو خاصّہ اور دوسری کو عرضِ عام کہتے ہیں۔

تو یہ کُلّیات کو پانچ میں منحصر کرنے کی دلیل ہے۔

اقول: نصاب المنطق ص 86 کے حوالے سے نفس الامر (بمعنی حقیقت)، ذہن، خارج بمعنی دُنیا کی نشاندہی گذر چکی۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ؛ بعض کُلّیات ایسی ہوتی ہیں جن کا وجود صرف ... فرضی ہوتا ہے لیکن ان کا کوئی فرد ذہن میں یا خارج میں (حقیقت کے اعتبار سے) نہیں پایا جاتا جیسے، لاشئ، یا لاممکن وغیرھا کُلّی کا کوئی فرد ذہن میں حقیقتاً نہیں صرف فرض کر کے ذہن میں فرد کو لایا جاتا ہے۔

تو ایسی کُلّیاتِ فرضیہ کو آنے والی 5 اقسام میں تقسیم نہیں کیا جا رہا ہے۔ کیونکہ ان سے بحث کرنے میں کوئی مُعتدّ بہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کو آنے والی اقسام میں تقسیم ہی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جنس و نوع وغیرہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ اور ان کُلّیاتِ فرضیہ کا وجود حقیقتاً ذہن میں نہیں۔ فَافْهَمْ وَاحْفَظْ۔ (کما فی حاشیۂ شاہجہانی)

تقسیم کی دلیل: کُلّی اپنے افراد کی عینِ حقیقۃ ہے یا جزءِ حقیقت ہے یا خارج حقیقۃ ہے پہلی پر وہ نوع[1] ہے۔ دوسری صورت پر وہ تمام مشترک ہے تو جنس[2] ورنہ فصل[3] ہے۔ اور تیسری صورت پر اگر ایک ہی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصّہ[4] ہے ورنہ عرضِ عام[5] ہے۔ پہلی تین کو کُلّی ذاتی اور آخری دو کو کُلّی عرضی کہتے ہیں۔

مثالیں مع التشریح: 1 انسان (بمعنی حیوانِ ناطق) نوع ہے کیونکہ یہ اپنے افراد زید وغیرہ کی مکمل حقیقت ہے۔

2 حیوان (بمعنی جسم، نامی، حسّاس، متحرک بالارادہ) جنس ہے کیونکہ یہ اپنے افراد زید، حمار وغیرہ کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور تمام مشترک ہے۔ حمار کی حقیقت حیوانِ ناہق ہے

تمام مشترک: دو ماہیتوں کا تمام مشترک وہ جزء ہے جس کے علاوہ کوئی جزء ان دونوں ماہیتوں میں مشترک نہ ہو۔ لہٰذا اگر دو ماہیتوں کے درمیان صرف ایک جزءِ مشترک ہو تو وہ جزء

ان دونوں کا تمام مشترک ہے۔ جیسے روح و حجر کے درمیان صرف جوہر ہی جزء مشترک ہے لھذا ان کا تمام مشترک جوہر ہی ہوگا۔

اور اگر دو ماہیتوں کے درمیان کئی اجزاء مشترک ہوں تو جو جزء باقی اجزاء کا مجموعہ ہوگا وہ تمام مشترک ہوگا۔ جیسے انسان و فرس کے درمیان جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوانیت۔ اجزاء مشترکہ ہیں۔ لیکن حیوان ہونا ایک ایسا جزء ہے جو باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہے۔ اس لیئے آپ کا تمام مشترک حیوان ہوگا

اسی طرح جسم مطلق اور جسم نامی بھی بعض ماہیتوں کے تمام مشترک بن جاتے ہیں۔ اس لیئے یہ بھی جنس ہیں۔ جسم مطلق تو حجر و قلم کے درمیان تمام مشترک ہے۔ اور جسم نامی مثلاً کیلے کے درخت و آم کے درخت کے درمیان تمام مشترک ہے۔ (التشریح المنیب، حاشیہ شاہجہانی، القطبی)

3 ناطق ہونا (المعطی ماھی الضمیر کو بیان کرنے والا) فصل ہے۔ کیونکہ یہ اپنے افراد زید وغیرہ کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور تمام مشترک نہیں۔ بلکہ یہ تو مشترک (بین الحقائق المختلفۃ) بھی نہیں بعض مشترک تو ہوتے ہیں لیکن تمام مشترک نہیں ہوتے تو وہ بھی فصل کہلاتے ہیں۔ جیسے حساس ہونا۔ انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اسلیئے فصل ہے اسی طرح متحرک بالارادہ ہونا، نامی ہونا بھی فصل ہیں۔ کہ یہ مشترک ہیں لیکن تمام مشترک نہیں یاد رہے کہ ناطق کا ایک معنیٰ مُدرِکِ کلیات بھی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ناطق کا معنیٰ صاحب مبدأ نطق و الادراک ہے۔ اور بعض نے المتکلم بالحروف و الصوت بیان کیا ہے (نبراس ص 27 مکتبہ حقانیہ) (حاشیہ شاہجہانی ص 70)

4 کاتب ہونا خاصہ ہے۔ کیونکہ یہ افراد زید وغیرہ کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے۔

5 ماشی ہونا عرض عام ہے۔ کیونکہ یہ افراد زید و حمار کی حقیقت سے خارج ہے اور یہ کئی حقیقتوں والے افراد میں پایا جاتا ہے۔

سوال: ناطق ہونا، انسان کی فصل کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ نطقیت تو رب عز و جل و ملائکہ و جن میں بھی ہے۔ اسی طرح کاتب ہونا انسان کیلیئے خاصہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ یہ تو ملائکہ و جن میں بھی موجود ہے۔

جواب: مناطقہ صرف اجسام مادیہ (جو اجسام جگہ گھیر سکیں) سے بحث کرتے ہیں۔ اللہ عزوجل تو جسم سے پاک ہے۔ ملائکہ اجسام لطیفہ ہیں۔ یا عقول ہیں جو مجرد عن المادہ ہوتے ہیں۔ اور جن کا وجود ان کے نزدیک نہیں یا جن ان کے نزدیک ارواح خبیثہ ہیں جو مجرد عن المادہ ہیں۔ اس لیئے ان سے بحث نہیں۔ تو جن سے بحث کرتے ہیں ان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ناطق انسان کی فصل ہو جائے گا اور کاتب ہونا خاصہ ہو جائے گا۔ اب اگر سوال ہو کہ بچہ ناطق یا کاتب کیسے ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناطق بالقوۃ اور کاتب بالقوۃ ہوتا ہے۔

(کماھی النبراس علی شرح العقائد ص 27 مکتبہ حقانیہ)

متن التہذیب: پہلی کلّی جنس ہے۔ اور یہ کثیر مختلف بالحقائق پر ما ھُو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ پس اگر یہ کلّی ماہیت اور اسکے بعض مشارکات کے جواب میں بھی آئے اور یہی کلّی ماہیت اور اسکے تمام مشارکات کے جواب میں آجائے تو یہ جنسِ قریب ہے جیسے حیوان ورنہ وہ بعید ہے جیسے جسم نامی۔

شرحِ التہذیب: ماتن کا قول "المقول" بمعنیٰ محمول ہے۔ تم جان لو کہ "ما ھو" مکمل حقیقۃ جاننے کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔

پس اگر سوال میں ایک ہی چیز کے **ذکر پر** اکتفاء ہو تو سوال ایسی تمام ماھیۃ کے بارے میں ہوگا جو اُسی ایک چیز کے ساتھ خاص ہو۔

اب اگر مذکور چیز شخصی و جزئی ہے تو جواب میں نوع واقع ہوگی اور اگر مذکور چیز حقیقۃِ کلیہ ہے تو جواب میں حدّ تام واقع ہوگا۔

اور اگر سوال میں کئی اُمور کو جمع کیا گیا ہے تو سوال ایسی تمام حقیقۃ و ماھیۃ کے بارے میں ہوگا جو اُن اُمور کے درمیان مشترک ہو۔

پھر اگر وہ اُمور متفق بالحقائق ہیں تو سوال ایسی تمام ماھیۃ کے بارے میں ہوگا جو اُن اُمور میں متفق و متحد ہو۔ لہٰذا یہاں بھی جواب میں نوع واقع ہوگی اور اگر وہ اُمور مختلف بالحقائق ہیں تو سوال ایسی تمام حقیقۃ کے بارے میں ہوگا جو اِن حقائقِ مختلفہ کے درمیان مشترک ہو۔ اور تحقیق تو نے جان لیا تھا کہ جو تمام ذاتی حقائقِ مختلفہ کے درمیان مشترک ہوتا ہے وہ جنس ہے۔ اس لیئے اب جواب میں جنس واقع ہوگی۔

پھر جنس کیلیئے ضروری ہے کہ وہ جنس ماہیت اور بعض ان مختلف الحقائق کے بارے میں جواب کے طور پر واقع ہو جو اُس جنس میں اُسی ماہیت کے مشارک ہیں۔

پس اگر اس کے ساتھ وہ جنس ماہیت اور ہر اُس ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں جواب میں واقع ہو جو اُس جنس میں اُسی ماھیۃ کے مشارک ہیں تو جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان اِس حیثیت سے کہ یہ انسان اور ہر اُس ماھیۃ کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے جو ماھیۃ حیوانیہ میں انسان کے مشارک ہیں۔

اور اگر وہ جنس ماھیۃ اور ہر اُس ماھیۃ کے بارے میں جواب کے طور پر واقع نہ ہو جو اُس جنس میں اُس ماھیۃ کے مشارک ہیں۔ تو یہ جنسِ بعید ہے۔

مثلاً جسم اس حیثیت سے کہ یہ انسان و شجر کے بارے میں سوال کا جواب واقع ہوتا ہے۔ اور انسان و شجر و فرس کے سوال کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

اقول: شارح نے سب سے پہلے ماتن کے لفظ "المقول" کا معنیٰ بیان کیا کہ اِس سے مُراد محمول ہوتا ہے۔ کیونکہ جنس اپنے افراد کیلیئے محمول بن کر واقع ہوتی ہے جیسے، زید حیوانٌ، الفرس حیوانٌ، الحمار حیوانٌ۔ ان میں حیوان محمول ہے اور اسکے افراد

زید، الفرس، الحمارُ ھو منتہٰی ہیں.

اسکے بعد شارح نے منطقیوں کی اصطلاح "مَا ھُوَ" کے بارے میں بیان کیا.

اس کی تشریح اس طرح ہوگی کہ

منطقیوں نے اصطلاح بنائی ہے کہ ① جب وہ کسی ایک چیز کے بارے میں "ما ھُوَ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو اُس وقت وہ اُس چیز کی تمامِ ماھیۃ، عینِ حقیقۃ، مکمل حقیقت کی طلب کرتے ہیں.

② اور جب وہ کئی اشیاء کے بارے میں "ما ھُوَ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں تو اُس وقت وہ اُن اشیاء کی ایسی ذاتی ماھیۃ طلب کرتے ہیں جو اُن ہی اشیاء میں مشترک ہو.

پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کی 2 صورتیں ہیں تو کُل 4 صورتیں بن جائیں گی. علی الترتیب درج ذیل ہیں.

① جب مَا ھُوَ کے ذریعے کسی ایک جزئی کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں نوع کو ذکر کیا جائے گا. کیونکہ کسی بھی جزئی کی مکمل حقیقت نوع ہی ہوا کرتی ہے.

مثلاً: مَا ھُوَ زیدٌ؟ جواب انسان. مَا ھُوَ ھٰذا الشیءُ؟ جواب کِتَاب وغیرہ

یقیناً زید کی مکمل حقیقت حیوانِ ناطق ہے. اور انسان کا معنیٰ بھی حیوانِ ناطق. اس لیئے زید کی مکمل حقیقت بتانے کیلیئے انسان کہنا صحیح ہوا.

② جب مَا ھُوَ کے ذریعے کسی ایک کُلّی کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں اُس کُلّی کی حدِّ تام کو بیان کیا جائے گا. کیونکہ کسی بھی کُلّی کی مکمل حقیقت حدِّ تام سے ہی واضح ہو جاتی ہے.

مثلاً: الانسانُ مَا ھُوَ؟ جواب حیوانِ ناطق. الفرسُ مَا ھُوَ؟ جواب حیوانِ صاھل

حدِّ تام کی بحث کسی بھی منطق کی کتاب میں دیکھیں یا عنقریب اس کتاب میں بھی ذکر ہوگا.

③ جب مَا ھُوَ کے ذریعے کئی اشیاءِ متفقۃ الحقائق کے بارے میں سوال کیا ہے تو جواب میں ان کی نوع کو ذکر کیا جائے گا. کیونکہ کئی اشیاءِ متفقۃ الحقائق کے درمیان جو کُلّی ذاتی مشترک ہوتی ہے وہ نوع ہی ہوتی ہے.

مثلاً: زیدٌ و بکرٌ و عمروٌ ماھم؟ جواب الانسانُ

④ جب مَا ھُوَ کے ذریعے کئی اشیاءِ مختلفۃ الحقائق کے بارے میں سوال کیا ہو تو جواب میں ان کی جنس کو ذکر کیا جائے گا. کیونکہ جنس ہی مختلفۃ الحقائق اشیاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے.

مثلاً: زید و فرس و حمار ماھم؟ جواب حیوان.

زید و فرس و شجر ماھم؟ جواب جسمِ نامی

زید و فرس و حجر ماھم؟ جواب جسمِ مطلق

اسکے بعد شارح و ماتن نے جنس کی دو قسموں کو بیان کیا ہے. ① جنس قریب ② جنس بعید

خلاصہ: مَا ھُوَ کے جواب میں صرف نوع یا جنس یا حدِّ تام واقع ہوتی ہے. مَا حفظتُ الیقینَ الآن؟

جنسِ قریب: ایسی جنس کہ اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں ما ھُوَ کے ذریعے سوال کیا جائے یا اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماہیاتِ مختلفہ میں سے بعض کے بارے میں مَا ھُوَ کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں دونوں صورتوں میں وہی جنس آئے۔

مثلاً: حیوان جنس کے تحت ماہیاتِ مختلفہ انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ ہیں۔ اب ان میں سے دو کے بارے میں پوچھو یا 3 کے بارے میں یا سب کے بارے میں ما ھُوَ کے ذریعے پوچھو تو ہر صورت میں جواب کے طور پر حیوان آئے گا۔ اس لیئے معلوم ہوا کہ حیوان اپنے افراد کیلیئے جنسِ قریب ہے۔

جنسِ بعید: ایسی جنس کہ اسکے تحت پائی جانی والی تمام ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں مَا ھُوَ کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں یہ جنس آئے لیکن جب اسکے بعض ماہیاتِ مختلفہ کے بارے میں ما ھُوَ کے ذریعے سوال کیا جائے تو کبھی وہی جنس آئے اور کبھی وہ جنس نہ آئے بلکہ کوئی اور جنس آئے۔ تو ایسی جنس کو جنسِ بعید کہتے ہیں۔

مثلاً: جنسِ جسمِ مطلق کے تحت ماہیاتِ مختلفہ انسان، فرس، شجر، حجر وغیرہ ہیں اب ان سب کے بارے میں ما ھُمَ کے ذریعے سوال کیا جائے تو جسمِ مطلق آئے گا۔ لیکن اگر انسان و شجر کے بارے میں ما ھُمَا کے ذریعے سوال کیا جائے تو جسمِ مطلق نہیں آئے گا بلکہ جسمِ نامی آئے گا۔ اور اگر حجر و انسان کے بارے میں سوال ہو تو جسمِ مطلق آئیگا معلوم ہوا جسمِ مطلق کبھی جواب میں واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ اس لیئے جسمِ مطلق جنسِ بعید ہوا۔

اہم نوٹ: مذکورہ بالا تعریفات سمجھانے کیلیئے لکھی ہیں لیکن ان میں تسامح ہے۔ اس لیئے مطمحِ حفظ شرح التہذیب والی تعریفات رکھیں۔ جو کہ درج ذیل ہوئی ہیں۔

جنسِ قریب: جو ماہیت اور اسکے تمام مشارکات یا بعض مشارکات فی ذالک الجنس کو ملا کر ماہُما کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں آئے۔ جیسے ماہیتِ انسان کیلیئے حیوان جنسِ قریب ہے۔ ماہیتِ شجر کیلیئے جسمِ نامی، ماہیتِ حجر کیلیئے جسمِ مطلق جنسِ قریب ہیں۔

جنسِ بعید: جو ماہیت اور اسکے تمام مشارکات فی ذالک الجنس کو ملا کر ماہُما کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں آئے لیکن ماہیت اور اسکے بعض مشارکات فی ذالک الجنس کو ملا کر ماہُما کے ذریعے سوال کرنے پر ہمیشہ جواب میں نہ آئے بلکہ کبھی جواب میں آئے اور کبھی نہ آئے۔ جیسے ماہیتِ انسان کیلیئے جسمِ نامی، جسمِ مطلق، جوہر وغیرہ جنسِ بعید ہیں۔ ماہیتِ شجر کیلیئے جسمِ مطلق، ماہیتِ حجر کیلیئے جوہر جنسِ بعید ہے۔

(فافھم قلیلاً فانظر الی التشریح المنیب
اَو تمامی الصفحۃ الآتیۃ)

یکم اپریل 2014 بروز منگل رات 11:30 سکھر کنز الایمان۔

متن النقذیب: دوسری کلی نوع ہے۔ اور یہ کثیر متفق بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔
اقولُ: شارح نے "ماھو" کی بحث میں نوع کی تشریح کر دی اس لیئے ما تن کی اس عبارۃ کی تشریح بیان نہیں کی۔ یہاں پر میرا ارادہ ہے کہ کثیر مثالیں دے کر جنس و نوع کی معرفت میں اضافہ کر دیا جائے۔ اور جنس قریب و بعید سمجھائی جائے۔
انواع کی مثالیں 1 انسان کیونکہ اسکے تحت جتنے افراد ہیں ان کے نام تو مختلف ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہی ہے کہ سب حیوانِ ناطق ہیں۔
2 فرس۔ اسکے تحت جتنے افراد ہیں ان کے نام ہم رکھتے نہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہی ہے کہ سب حیوانِ صاہل ہیں۔
3 حمار، 4 بقر، گائے 5 غنم وغیرہ فرس کی طرح کہ ان کے افراد کے ہم نام نہیں رکھتے۔
6 کتاب۔ انسان کی طرح اسکے مختلف نام رکھے جاتے ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہے کہ سب کاغذ، نقوش سے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔
7 موبائل 8 کپڑا 9 بلب 10 پنکھا (الیکٹرک) 11 ٹیوب لائٹ 12 شیشہ وغیرھا
لیکن یاد رہے کہ کسی بھی نوع سے پہلے اگر اسمِ اشارہ لگ جائے تو پھر وہ جزئی ہو جائے گا۔ جیسے ھٰذا الانسان، ھٰذا الفرس، ھٰذا الحمارُ، وغیرہ جزئی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ جزئی ہیں۔
اجناس کی مثالیں: 1 دروازہ، کہ کوئی لوہے کا ہوتا ہے تو کوئی لکڑی کا۔
2 کھڑکی 3 دیوار، کہ کوئی سیمنٹ کی تو کوئی مٹی کی۔ 4 قلم بمعنی پین۔ کوئی پلاسٹک کا تو کوئی کسی اور دھات کا۔ 5 جوہر کہ اسکے تحت دنیا کی ساری اشیاء آگئیں۔
6 جسم مطلق۔ اسکے تحت وہ اشیاء جو جہاتِ ثلٰثہ طول، عرض، عمق رکھے۔
7 جسم نامی، وہ اجسام جس میں نمو (بڑھوتری) ہو سکے۔ جیسے درخت، حیوان۔
8 حیوان۔ کہ اسکے تحت فرس، انسان وغیرہ ہیں۔
منطقی زیادہ تر آخری 4 اجناس کو ذکر کرتے ہیں۔ ان کے افراد کی تشریح درج ذیل ہے

جوہر

خاص افراد
جیسے: روح، عقل، ذہن وغیرہ جو جسمِ مطلق کے تحت نہ ہوں۔

عام افراد
قلم، بقر، شجر، فرس، انسان وغیرہ جو جسمِ مطلق اور اسکے تحت جسمِ نامی، حیوان میں داخل ہوں۔

جسمِ مطلق

خاص افراد
جیسے: قلم، پتھر، کتاب، دیوار وغیرہ جو جسمِ نامی کے تحت نہ ہوں۔ لیکن جسمِ نامی بذاتِ خود جسمِ مطلق کا خاص فرد ہے۔

عام افراد
شجر، فرس، انسان وغیرہ جو جسمِ نامی و حیوان میں داخل ہوں

(جسمِ مطلق جوہر کا خاص فرد ہے
اور حیوان جسمِ نامی کا خاص فرد ہے)

ایک مذھب کے مطابق عقل وغیرہ جنس کے تحت داخل ہیں۔ کما فی نصاب المنطق ص 47 اور ایک میں نہیں ایضاً ص 48

جسم نامی

عام افراد	خاص افراد
فرس، حمار، انسان وغیرہ جو حیوان میں داخل ہوں	جیسے: کیلے کا درخت، آم کا درخت شجر وغیرہ جو حیوان کے تحت نہ ہوں۔

حیوان

جیسے: انسان، فرس، حمار، بقر وغیرہ کی ماہیات حیوان کے تحت ہیں۔

الحاصل: حیوان اپنے تمام ماہیات کیلئے جنس قریب ہے۔ کہ کسی بھی ماہیت کو اور اس کے مشارکات فی الحیوان میں سے کسی کو ملا کر ماھما سے سوال کرو تو جواب ہمیشہ حیوان آئے گا۔

باقی جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر اپنے خاص افراد کیلئے جنس قریب ہیں لیکن اپنے عام افراد کیلئے جنس بعید ہیں۔

مثلاً: ماہیت شجر کو اسکے مشارکات فی جسم نامی میں سے کسی سے ملا کر ماھما سے سوال کرو تو ہمیشہ جواب جسم نامی آئے گا۔ لہٰذا جسم نامی شجر کیلئے جنس قریب ہوا۔

اور اگر ماہیت فرس کو اسکے مشارکات فی جسم نامی میں سے کسی سے ملا کر ماھما سے سوال کرو تو کبھی جسم نامی آئے گا۔ اور کبھی حیوان آئے گا۔ اس لیئے جسم نامی فرس کیلئے جنس بعید ہوگی۔

الفرسُ وَالشجرُ مَا هُمَا؟ جواب جسم نامی۔ الفرسُ وَالحمارُ مَا هُمَا؟ جواب حیوان۔

اسی طرح ماہیت حجر کو اور اسکے مشارکات فی جسم مطلق کو ملا کر مَا هُمَا سے سوال کرو تو ہمیشہ جسم مطلق آئے گا۔ لہٰذا جسم مطلق حجر کیلئے جنس قریب ہے۔

اور اگر ماہیت شجر کو اور اسکے مشارکات فی جسم مطلق کو ملا کر سوال کرو تو کبھی جسم مطلق آئے گا۔ اور کبھی جسم نامی آئے گا۔ اس لیئے جسم مطلق شجر وَ فرس وغیرہ کیلئے جنس بعید ہوا۔ الشجر وَ الفرس ماھما؟ جواب جسم نامی

وَعلیٰ ھذا القیاس جوہر میں دیکھیں۔

اگر ماہیت روح کو اسکے مشارکات فی جوہر میں سے کسی سے ملا کر سوال کرو تو ہمیشہ جواب میں جوہر آئے گا۔ لہٰذا جوہر روح کیلئے جنس قریب ہوا

اور اگر ماہیت فرس کو اسکے مشارکات فی جوہر سے کسی سے ملا کر سوال کرو تو جواب میں کبھی جوہر آئے گا۔ کبھی جوہر نہیں آئے گا۔ لہٰذا جوہر ماہیت فرس کیلئے جنس بعید ہوا۔

الفرسُ وَ العقلُ مَا هُمَا؟ جواب جوہر۔ الفرسُ وَالشجرُ مَا هُمَا؟ جواب جسم نامی

الفرسُ وَالحجرُ مَا هُمَا؟ جواب جسم مطلق۔

متن التھذیب : اور نوعِ کبھی (کہا) جاتا ہے اُس ماھیۃ پر کہ اس پر اور اسکے غیر پر ماھُوَ کے جواب میں جنس بولی جائے۔ اس کو اضافی کے اسم کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلی کو حقیقی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ اس لیئے کہ یہ دونوں انسان پر صادق آتی ہیں۔ اور یہ دونوں حیوان اور نقطہ میں جدا جدا ہیں۔

شرح التھذیب: ماتن کے قول "الماھیۃ" سے مراد ایسی ماھیۃ ہے جو مَا ھُوَ کے جواب میں بولی جائے۔ لہٰذا نوعِ اضافی نہیں ہوگی مگر یہ کہ وہ اپنے ماتحت افراد کیلیئے کُلّی ذاتی ہوگی۔ جزئی اور کُلّیِ عرضی نہ ہوگی۔ لہٰذا جزئی جیسے زید اور صنف جیسے رومی ہونا وغیرہ نوعِ اضافی والی ماھیۃ ہونے سے خارج ہیں۔

اَقُولُ: ماتن نے مذکورہ بالا عبارت میں نوعِ اضافی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نوعِ اضافی: اُس ماھیۃ کو کہتے ہیں جس کو دوسری ماہیت سے مِلا کر مَا ھُمَا کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہو۔

مثلاً : انسان نوعِ اضافی ہے کہ جب اسکو دوسری ماہیت فرس سے ملا کر مَا ھُمَا سے سوال کریں تو جواب میں جنس حیوان آئے گا۔

شارح نے مذکورہ تعریف پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: جزئی (حقیقی) اور صنف بھی ایسی ماہیت ہیں کہ جب ان کو کسی اور ماھیۃ سے ملا کر مَا ھُمَا سے سوال کیا جائے تو بھی جواب میں جنس واقع ہوتی ہے تو کیا جزئی حقیقی اور صنف بھی نوعِ اضافی کہلائیں گی؟

مثلاً : زید وَالفرس مَا ھُمَا؟ جواب حیوان۔ اسی طرح الرومی وَالفرس مَا ھُمَا؟ جواب حیوان۔

جواب: ماتن کے قول میں "الماھیۃ" سے مُراد مطلقاً ماہیت نہیں بلکہ وہ ماہیت مُراد ہے جو مَا ھُوَ کے جواب میں بولی جاتی ہو۔ اور پچھلی بحث میں گزر چکا ہے کہ جزئی حقیقی اور صنف مَا ھُوَ کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔ اسلیئے یہ نوعِ اضافی کی تعریف سے خارج ہوگئے۔

اب تعریف کا مفہوم یہ بنے گا کہ نوعِ اضافی: مَا ھُوَ کے جواب میں بولی جانے والی ایسی ماھیۃ کو کہتے ہیں جس کو دوسری ماہیت سے ملا کر مَا ھُمَا کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہو۔

فائدہ: جزئی حقیقی وَ شخص میں فرق: جزئی حقیقی میں تشخصات کی قید نہیں ہوتی۔ جبکہ شخص: جزئی حقیقی مَعَ التشخص کو کہتے ہیں۔ مثلاً زید اس حیثیت سے کہ اس کا صدق کثیرین پر محال ہے جزئی ہے۔ اور زید اس حیثیت سے کہ اس کا صدق اُس جزئی پر ہے جس کی اپنی (ایسی) خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز نظر آتا ہے۔ تو یہ شخص ہے۔ (اسی طرح نوعِ حقیقی وَ شخص نوعیہ میں فرق ہے۔ التشریح المنیر) لے نصاب المنطق ص ۳۵

صنف کی تعریف اگلے صفحہ پر دیکھیں

صِنف: ایسی نوع ہے جو عوارضِ کُلّیہ والی صفات سے مُتّصِف ہو۔ مقیّد ہو۔
جیسے ترکی، پاکستانی، رومی، حبشی وغیرہ (التشریح و شاہجہانی)

شرح التہذیب: لہٰذا نوعِ اضافی ہمیشہ یا تو نوعِ حقیقی ہوگی جو جنس کے تحت داخل ہو۔ جیسے انسان، حیوان کے تحت ہے۔
یا جنس ہوگی جو دوسری جنس کے تحت داخل ہو۔ جیسے حیوان جسم نامی کے تحت ہے۔
تو پہلی مثال میں نوعِ حقیقی و اضافی دونوں صادق آئیں۔ اور دوسری مثال میں نوعِ اضافی صادق آئی۔ نوعِ حقیقی نہیں۔
اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقی ثابت ہو۔ اضافی نہیں۔ اس صورت میں جب نوع بسیط ہو اس کا کوئی جزء نہیں کہ اس کیلئے کوئی جنس ہو سکے۔
ماتن نے اس کی مثال نقطہ دی اس میں اعتراض ہے۔
او رخلاصۃً ان دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبۃ ہے۔
اقول: ہم پہلے پڑھ چکے ہیں کہ ما ھُو کے جواب میں صرف نوع یا جنس یا حدِّ تام واقع ہوتی ہے۔ حدِّ تام تو مرکّب کی اقسام میں سے ہے۔ اس لیئے یہ نوعِ اضافی نہیں بنے گی۔ کہ نوعِ اضافی مفرد کلی اقسام میں سے ہے۔
لہٰذا نوعِ اضافی صرف نوعِ حقیقی یا جنس ہی بن سکتی ہے۔ کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ نوعِ اضافی وہ ماہیۃ ہے جو ما ھُو کے جواب میں واقع ہو۔
اس کے بعد ماتن و شارح نے نوعِ حقیقی و نوعِ اضافی کے درمیان نسبۃ کو مثالوں کے ذریعے بیان کیا ہے۔ کہ انسان میں دونوں جمع ہیں حیوان، جسم نامی، جسم مطلق صرف نوعِ اضافی ہیں۔ اور نقطہ صرف نوعِ حقیقی ہے۔ شارح نے کہا کہ نقطہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس لیئے مثال عقل، نفس، روح وغیرہ سے دینا بہتر ہے۔ (تماسبآنی)
بہر حال یہ مثالیں نوعِ اضافی اس لیئے نہیں ہو سکتی کہ یہ بسیط ہیں۔ ان کی حقیقتوں کا جب کوئی جزء ہی نہیں تو ان کے لیئے کوئی جنس نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کُلّی کی تقسیم کے بیان میں کہ جنس حقیقت کا جزء و تمام مشترک ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ان بسیطہ کو جب کسی سے ملا کر ما ھُما سے سوال کریں گے تو جواب میں کوئی جنس واقع نہ ہو سکے گی کہ ان کی کوئی جنس نہیں۔
یہ مثالیں اُس مذہب پر ہیں جن کے نزدیک عقل وغیرہ جوہر کے تحت داخل نہیں۔ باقی جن کے نزدیک عقل وغیرہ جوہر کے تحت داخل ہیں۔ تو پھر ان کے نزدیک نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔
(تماسبآنی) شاہجہانی

شرح التہذیب: نُقطہ خط کی ایک طرف، کنارہ ہے۔ اور خط سطح کا ایک کنارہ ہے اور سطح جسم کا ایک کنارہ ہے۔ لہٰذا سطح گہرائی میں تقسیم نہ ہوگی اور خط گہرائی و چوڑائی میں تقسیم نہیں ہوگی۔ اور نُقطہ گہرائی، چوڑائی، لمبائی میں تقسیم نہیں ہوتا۔ اس لیئے نُقطہ ایسا عرض ہوا جو تقسیم کو اصلاً قبول نہیں کرتا۔

جب یہ تقسیم کو اصلاً قبول نہیں کرتا تو اس کیلیئے کوئی جزء نہیں ہوگا اس لیئے اس کیلیئے کوئی جنس نہ ہوگی۔

لیکن اس میں نظر ہے۔ کیونکہ یہ تو دلالت کررہا ہے اس بات پر کہ بیشک اس کیلیئے خارج میں کوئی جزء نہیں۔ اور جنس جزءِ خارجی نہیں ہوتا بلکہ جنس تو اجزاءِ عقلیّہ میں سے ایک جزء ہوتا ہے۔

اس لیئے جائز ہے کہ نُقطہ کیلیئے جزءِ عقلی ہو اس حال میں کہ یہ اس نُقطہ کیلیئے جنس بھی ہو۔ اگرچہ نُقطہ کیلیئے خارج میں کوئی جزء نہیں ہوتا۔

اَقولُ: دنیا میں دو طرح کی اشیاء ہیں۔ ۱ جوہر ۲ عرض

جوہر وہ ہیں جو اپنی ذات کے قیام میں کسی اور کے محتاج نہیں۔ ان کو قائم بنفسہٖ کہتے ہیں۔

عرض وہ ہیں جو اپنی ذات کے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں ان کو قائم بالغیر کہتے ہیں۔

جوہر کی مثال: قلم، اور آپ کا جسم۔ عرض کی مثال: کالا ہونا، لمبا ہونا، چوڑا ہونا

پھر ایک جسم طبعی ہوتا ہے۔ اور دوسرا جسم تعلیمی۔

جسم طبعی: یہ ایسا جوہر ہے جس میں طول، عرض، عمق، تینوں عوارض ہوں۔

جسم تعلیمی: یہ ایسا عرض ہے جو طول و عرض و عمق کا مجموعہ ہوتا ہے۔

تو جس طرح طول، عرض، عمق آپ کی جسمِ طبعی میں نظر آتے ہیں۔ ان کو جسم طبعی سے جدا نہیں کرسکتے۔ اسی طرح ان کا مجموعہ جسم تعلیمی بھی جسم طبعی میں ہوتا ہے اس کو الگ سے دیکھا نہیں جا سکتا۔ (ھدایۃ الحکمۃ و المرقاۃ)

طول، عرض، عمق کو ابعادِ ثلٰثہ کہتے ہیں۔ ہر ایک کو بُعد کہتے ہیں۔

جسم تعلیمی کی تقسیم: جسمِ تعلیمی کی ایک طرف کو سطح کہتے ہیں۔

سطح: جس میں عُمق نہیں ہوتا باقی طول و عرض ہوتے ہیں۔ (جیسے ورقہ کی ایک سطح جس کو آپ دیکھ رہے ہیں۔ اور میں اس سطح پر کتابۃ کررہا ہوں۔ یہ مثال جوہر کی ہے۔ جبکہ سطح عرض ہے)

پھر سطح کی ایک طرف کو خط کہتے ہیں۔

خط: جس میں عُمق و عرض نہیں ہوتے۔ صرف طُول ہوتا ہے۔ (جیسے لکیر آپ کو نظر آرہی ہے۔ یہ مثال بھی جوہر کی ہے ولہٰذا خط عرض ہے)

پھر خط کے ایک کنارہ کو نُقطہ کہتے ہیں۔

نُقطہ: جس میں طول و عرض و عمق نہ ہو۔ معلوم ہوا نُقطہ نہ طولاً تقسیم ہوگا نہ عرضاً اور نہ ہی عمقاً تقسیم کو قبول کرے گا۔ جب اسکی کوئی تقسیم نہیں تو ثابت ہوا اس کیلیئے کوئی جزء نہیں۔ جب اس کی حقیقت کا جزء نہیں تو اس کیلیئے کوئی جنس نہیں ہوسکتی کیونکہ

جنس تو حقیقت کا جزء ہوتی ہے (کما مرّ فی تقسیم الکلّی علی الاقسام الخمسۃ)
جب نقطہ کیلیئے کوئی جنس نہیں تو پھر نقطہ کو کسی ماہیتہ سے ملا کر ما ھو سے
سوال کرنے پر جواب میں کوئی جنس واقع نہ ہوگی۔ اس لیئے نقطہ نوعِ اضافی نہ ہوگا۔

شارح کا اعتراض: مذکورہ بحث اس بات پر دلالت کور ہی ہے کہ
نقطہ کا خارج میں کوئی جزء نہیں۔ لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ نقطہ کا کوئی جزء عقل میں
پایا جائے۔ اور یہ بھی جو اس کی جنس بن جائے۔ کیونکہ جنس عقلی جزءِ حقیقت کا نام
ہے۔ جب نقطہ کیلیئے جنس ہوگی تو اب نقطہ کو کسی اور ماہیت سے ملا کر سوال کریں
گے تو جواب میں جنس واقع ہو جائے گی اس لیئے نقطہ جزءِ اضافی بن جائے گا۔
لہٰذا مثال ماتن کو کوئی اور دینی چاہیئے تھی۔ فافہم۔

جواب: اجزاءِ ذھنیۃ و خارجیۃ کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے
مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہوتا ہے۔ لہٰذا جب نقطہ کیلیئے اجزاءِ خارجیۃ کا منتفی
ہونا ثابت ہو گیا تو اس کیلیئے اجزاءِ عقلیۃ و ذھنیۃ کا منتفی ہونا ثابت ہو گیا
کیونکہ ذات کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں بلکہ اتّحاد ہے۔
پھر یہ بھی یاد رہے کہ مذکورہ بالا مذہب کہ نوعِ اضافی و نوعِ حقیقی
کے درمیان عموم من وجہ ہے۔ متاخرین و مصنف کا مذہب ہے باقی قدماء و شیخ
بو علی سینا کے نزدیک نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔ (شاہجہانی ص 65)

6 اپریل بروز اتوار
کنزالایمان سکھر
شام 6:00

متن التہذیب: پھر اجناس عالی کی طرف چڑھتے ہوئے مترتب ہوتی ہیں۔ جیسے جوہر اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے۔
اور انواع سافل کی طرف اترتے ہوئے مترتب ہوتی ہیں۔ جیسے انسان اس کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے
اور ان دونوں کے درمیان والیوں کو متوسطات کہا جاتا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "متصاعدۃ" سے مراد یہ ہے کہ یہاں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔ وہ اس لیئے کہ جنس کی جنس، جنس سے زیادہ اعم ہوتی ہے اور اسی طرح سے ایسی جنس تک جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو تو یہ عالی و جنس الاجناس ہے جیسے جوہر۔
اور ماتن کے قول "متنازلۃ" سے مراد یہ ہے کہ یہاں عام سے خاص کی طرف تنزل ہوتا ہے۔ وہ اس لیئے کہ نوع کی نوع، نوع سے زیادہ اخص ہوگی۔ اور اس طرح ایسی نوع تک انتہا ہوگی جس کے تحت کوئی نوع نہ ہو تو یہ سافل و نوع الانواع ہے جیسے انسان۔

اقول: جنس کا معنیٰ: مختلف الحقائق پر دلالت کرنا ہے۔ تو جو جنس جتنے زیادہ مختلفۃ الحقائق پر دلالت کرے گی وہ اتنی زیادہ جنس کہلانے کی حقدار ہوگی۔ اس وجہ سے جنس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف چڑھتے ہوئے بیان کی جاتی ہے جو سب سے اوپر ہے اس کو جنس عالی و جنس الاجناس کا نام دیتے ہیں کہ سب سے زیادہ مختلف الحقائق افراد اسی کے ہیں۔
نوع کا معنیٰ: متفق بالحقائق پر دلالت کرنا ہے۔ تو جو نوع جتنے کم افراد پر دلالت کرے گی اس کے اندر متفق بالحقائق کا معنیٰ اتنا زیادہ پایا جائے گا۔ اور وہ نوع کہلانے کی اتنی زیادہ حقدار ہوگی۔ اسی لیئے نوع کی ترتیب میں ترقی عام سے خاص کی طرف اترتے ہوئے بیان کی جاتی ہے۔ لہٰذا جو سب سے نیچے نوع ہے وہ جنس سافل و نوع الانواع کہلاتی ہے۔ کیونکہ متفق بالحقائق پر دلالت کرنے کا معنیٰ اسی میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "و ما بینھما متوسطات" سے مراد یہ ہے کہ: جو انواع و اجناس کے سلسلہ میں عالی و سافل کے درمیان میں ہے اُن کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔
لہٰذا جو جنسِ عالی و جنسِ سافل کے درمیان ہوگی وہ اجناسِ متوسطہ ہیں۔ اور جو نوعِ عالی و نوعِ سافل کے درمیان میں ہیں وہ انواعِ متوسطہ ہیں۔ یہ تشریح تب ہے جبکہ "و ما بینھما" کی ضمیر صرف لفظِ عالی و سافل کی طرف لوٹے۔
2 اور اگر ضمیر نوعِ سافل و جنسِ عالی کی طرف لوٹے جو کہ ماتن کی عبارۃ میں

صراحۃً مذکور ہیں تو معنیٰ یہ ہوگا کہ بینک جو جنسِ عالی وَ نوعِ سافل کے درمیان میں ہیں وہ متوسطات ہیں۔ اب یا تو صرف جنسِ متوسط ہوگی جیسے نوعِ عالی (جسمِ مطلق) یا صرف نوعِ متوسط ہوگی جیسے جنسِ سافل (حیوان)۔ یا جنسِ متوسط وَ نوعِ متوسط دونوں ہوگی جیسے جسمِ نامی۔

اَقُولُ: ماتن کے قول "وَ مابینھما متوسطات" میں ھُما ضمیر کے مَرْجع میں دو احتمال ہیں۔ 1 عالی وَ سافل 2 جنسِ عالی وَ نوعِ سافل

اگر پہلا احتمال مُراد لیا جائے تو ترتیبِ انواع کا سِلسلہ الگ اور ترتیبِ اجناس کا سلسلہ الگ بنانا پڑے گا۔ جوکہ درج ذیل ہیں۔

سِلسِلۂ انواع	سِلسِلۂ اجناس
1 جسمِ مطلق (نوعِ عالی)	1 جوھر (جنسِ عالی، جنس الاجناس)
2 جسمِ نامی (نوعِ متوسط)	2 جسمِ مطلق (جنسِ متوسط)
3 حیوان (نوعِ متوسط)	3 جسمِ نامی (جنسِ متوسط)
4 انسان (نوعِ سافل نوع الانواع)	4 حیوان (جنسِ سافل)

لِہٰذا ماتن کی عبارۃ کا مفھوم بنے گا کہ جو انواع کے سِلسلہ میں عالی وَ سافل کے درمیان میں ہیں وہ انواعِ متوسطہ ہیں۔ اور جو اجناس کے سلسلہ میں عالی وَ سافل کے درمیان میں ہیں وہ اجناسِ متوسطہ ہیں۔

اور اگر دوسرا احتمال مُراد لیا جائے تو سِلسِلہ ایک ہی بنے گا جوکہ درج ذیل ہے۔

سِلسِلۂ انواع وَ اجناس

1 جوھر (جنسِ عالی وَ جنس الاجناس)
2 جسمِ مطلق (جنسِ متوسط وَ نوعِ عالی)
3 جسمِ نامی (جنسِ متوسط وَ نوعِ متوسط)
4 حیوان (جنسِ سافل وَ نوعِ متوسط)
5 انسان (نوعِ سافل وَ نوع الانواع)

اب مفھوم بنے گا کہ: جو جنسِ عالی وَ نوعِ سافل کے درمیان میں ہیں وہ متوسطات ہیں۔ یا تو صرف جنسِ متوسط ہوگی جیسے جسمِ مطلق۔ یا صرف نوعِ متوسط ہوگی جیسے حیوان۔ یا جنسِ متوسط وَ نوعِ متوسط دونوں ہوگی۔ جیسے جسمِ نامی۔

شرح النقد بیب: پھر تم جان لو کہ بیشک مصنف جنسِ مفرد و نوعِ مفرد کے ذکر کرنے کے پیچھے نہ پڑے یا تو اس وجہ سے کہ ماتن نے کلام اُس میں کرنا تھا جو ترتیب میں واقع ہوں اور مفرد سلسلۂ ترتیب میں داخل نہیں ہوتے۔
اور یا اس وجہ سے کہ ان دونوں کے وُجود کا یقین حاصل نہیں۔

اَقُوْلُ: بعض مناطقہ نے اجناس کی اقسام کو بیان کرنے کا درج ذیل طریقہ اپنایا ہے. کہ جنس یا تو سب اجناس سے زیادہ عام ہوگی یا سب اجناس سے زیادہ خاص ہوگی یا بعض اجناس سے خاص اور بعض اجناس سے عام ہوگی یا سب اجناس کے مبائن ہوگی.

1 جو سب سے زیادہ عام وہ جنسِ عالی 2 جو سب سے زیادہ خاص وہ جنسِ سافل
3 جو بعض سے خاص اور بعض سے عام وہ جنسِ متوسط 4 اور جو مبائن ہے وہ جنسِ مفرد ہے
اسی طرح انواع کی اقسام میں ہے.

1 جو سب انواع سے عام ہوگی وہ جنسِ عالی 2 جو سب انواع سے خاص ہوگی وہ نوعِ سافل
3 جو بعض سے عام اور بعض سے خاص وہ نوعِ متوسط ہے 4 اور جو مبائن ہے وہ نوعِ مفرد
اب ان مناطقہ نے جنسِ مفرد و نوعِ مفرد کی تعریف درج ذیل بیان کی

جنسِ مفرد: جس کے اوپر نیچے کوئی جنس نہ ہو.
نوعِ مفرد: جس کے اوپر نیچے کوئی نوع نہ ہو.

اب ان مناطقہ سے ان دونوں کی مثال پوچھی گئی تو خارج میں ان کو کوئی مثال نظر نہ آئی. اس لیئے فرضی مثال بنائی. کہ فرض کر لو عقل. جوہر کے تحت نہیں تو یہ جنسِ مفرد ہے. اور اگر عقل کی جنس جوہر ہے تو فرض کر لو عقل نوعِ مفرد ہے. (تحفۂ شاہجہانی، التشریح المنیب لضاب المنطق)

اب ماتن پر اعتراض ہوا کہ انھوں نے جنسِ مفرد و نوعِ مفرد کو بیان کیوں نہیں کیا. اس کے شارح نے دو جواب دیئے کہ 1 یا تو ماتن صرف اُن اجناس و انواع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو ترتیب میں داخل ہوں اس لیئے جنسِ مفرد و نوعِ مفرد کو بیان نہیں کیا کہ یہ دونوں ترتیب میں داخل نہیں.
2 یا پھر اس لیئے کہ ان دونوں کے پائے جانے کا یقین حاصل نہیں اس لیئے ماتن نے ان کو بیان نہیں کیا.
(وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَعْلَمُ عزوجل و صلی اللہ علیہ وسلم)

:جنس و فصل کے قُرب و بُعد کا تمثیلی خاکہ:

جسم مطلق ← جوہر —— قابل ابعادِ ثلاثہ — جسم مطلق کی جنس قریب جوہر اور فصل قریب قابل ابعاد ثلاثہ
جسم نامی ← جسم مطلق —— نامی — جسم نامی کی جنسِ قریب جسم مطلق اور فصلِ قریب نامی
حیوان ← جسم نامی —— حساس — حیوان کی جنسِ قریب جسم نامی اور فصل قریب حساس
انسان ← حیوان —— ناطق — انسان کی جنسِ قریب حیوان اور فصلِ قریب ناطق

-: کما سیاتی :-

متن التهذیب: تیسری کلی فصل ہے۔ اور یہ اَیُّ شیٔ ھُوَ فی ذاتہٖ کے جواب میں شیٔ پر کہی جاتی ہے۔ (وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کونسی شیٔ ہے)

شرح التہذیب: ترجمان لو کہ لغۃً اَیُّ کے کلمہ کو وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اُس چیز کو طلب کیا جائے جو شیٔ کو اس کے ان مشارکات سے جُدا کرے جو اُس چیز میں شیٔ کے مشارک ہیں جس کی طرف اَیُّ کے کلمہ کو مضاف کیا گیا ہے مثلاً جب آپ نے دور سے کسی چیز کو دیکھا اور آپ نے یقین کر لیا کہ وہ حیوان ہے۔ لیکن آپ کو شک ہے اس بات میں کہ کیا وہ انسان ہے یا فرس ہے یا ان دونوں کے علاوہ ہے۔

تو تم کہو گے: اَیُّ حیوانٍ ھٰذا؟ یہ کونسا حیوان ہے تو اب جواب دیا جائے گا ایسی چیز کے ذریعے جو اُس حیوان کو خاص کر دے اور اس کو جُدا کر دے اُن مشارکات سے جو حیوانیۃ میں اسکے مشارک ہیں۔

جب آپ نے یہ بحث جان لی تو ہم کہتے ہیں۔ جب ہم نے سوال کے طور پر کہا۔ انسان اپنی ذات میں کونسی شیٔ ہے؟ تو یہاں مطلوب انسان کی ذاتیات میں سے ایسی ذاتی چیز ہوگی جو انسان کو اس کے اُن مشارکات سے جُدا کر دے جو شیٔ ہونے میں انسان کے مشارک ہیں۔

تو اب یہ جواب دینا صحیح ہوگا کہ یہ حیوانِ ناطق ہے۔

جیسا کہ یہ جواب دینا بھی صحیح ہے کہ یہ ناطق ہے۔

تو ایک اعتراض یہ لازم آیا کہ اَیُّ شیٔ ھُوَ فی ذاتہٖ کے جواب میں حدِّ تام کو واقع کرنا صحیح ہے۔

دوسرا یہ بھی اعتراض لازم آیا کہ فصل کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ یہ حدّ پر بھی صادق آگئی۔

اور یہ اعتراضات اُن میں سے ہیں جن کو امام رازی نے اشکال کے طور پر اسی مقام کی بحث میں بیان کیا ہے۔

اس کا جواب صاحبِ محاکمات مولانا قطب الدین الرازی نے یہ دیا کہ اَیُّ کا معنیٰ اگرچہ لغت کے اعتبار سے مطلقاً ممیّز کی طلب کرنا ہے۔

لیکن اربابِ معقول نے اس بات پر اصطلاح بنالی ہے کہ اَیُّ کے ذریعے ایسے ممیّز کو طلب کیا جائے گا جو مَا ھُوَ کے جواب میں نہ کہا جاتا ہو۔

اور اسی وجہ سے حدِّ تام اور جنس بھی فصل کی تعریف سے خارج ہے۔

اور یہاں پر محقق نصیر الدین طوسی نے دوسرا راستہ اختیار کیا ہے جو زیادہ دقیق اور زیادہ مضبوط ہے۔

اور وہ یہ کہ ہم فصل کے بارے میں سوال نہیں کرتے مگر بعد اسکے کہ

منگل 8 اپریل 2014 شام 6:00 بجے

ہم شئ کی جنس کو جان چکے ہوتے ہیں۔ بناء رکھتے ہوئے اس بات پر کہ جنس کی کوئی جنس نہیں تو اس کی کوئی فصل نہیں۔

اور جب ہم نے شئ کو جنس کے ساتھ جان لیا تو ہم آیؐ کے ذریعے ایسی چیز کو طلب کریں گے جو اسی شئ کو اُس جنس میں پائے جانے والے مشارکات سے جُدا کر دے

اس لیئے ہم سوال کریں گے کہ "انسان اپنی ذات میں کونسا حیوان ہے" تو اب ناطق کے ذریعے جواب دینا مُتعیّن ہے اس کے علاوہ نہیں۔

تو اب تعریف میں شئ کا کلمہ اُس جنس معلوم سے کنایہ ہوگا جو طلب کرے ایسی چیز کو جو شئ کو اُس جنس میں پائے جانے والے مشارکات سے جُدا کر دے۔ اس وقت اعتراض بتمامِہ مُندَفِع ہو جائے گا۔

اَقُوْلُ: مناطقہ نے "مَا ھُوَ" کی طرح سوال کرنے کیلیے ایک اور وضع بنائی ہوئی ہے۔ کہ مناطقہ "آیُّ شئٍ" کے ذریعے بھی سوال کرتے ہیں۔

ان کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کو اسکے تمام اعتبار سے یا بعض اعتبار سے جُدا کرنا ہوتا ہے تو "آیُّ شئٍ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں

پھر یہ جُدا کرنا بھی دو طریقے کا ہے۔ اگر مسئولہ چیز کو اسکے ذاتیاتی مشارکات سے جُدا کرنے کا قصد ہوتا ہے۔ تو "آیُّ شئٍ ھُوَ فی ذاتِہٖ" یا "آیُّ شئٍ ھُوَ فی جوھرِہٖ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔

اور اگر مسئولہ چیز کو اسکے عرضیات سے جُدا کرنے کا قصد ہوتا ہے تو "آیُّ شئٍ ھُوَ فی عَرَضِیہٖ" کے ذریعے سوال کرتے ہیں۔ اس صورت میں جواب اُس شئ کے خاصّہ کے ذریعے دیا جائے گا۔ مثلاً: الانسانُ آیُّ شئٍ ھُوَ فی عَرَضِیہٖ؟ جواب: ھُوَ کاتِبٌ اَوْ ضاحِکٌ۔ الحیوانُ آیُّ شئٍ فی عَرَضِیہٖ؟ جواب ھُوَ ماشٍ (کما فی القطبی)

یہاں بحث "آیُّ شئٍ ھُوَ فی ذاتِہٖ اَوْ جوھرِہٖ" میں ہے کہ اس صورت میں منطقی سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مسئولہ چیز کی حقیقت کا ایسا جزء بتائے جو "ما ھو" کے جواب میں نہ بولا جاتا ہو اور اُس چیز کو تمام اعتبار یا بعض اعتبار سے جُدا کر دے۔ لہٰذا اسکے جواب میں اُس شئ کی فصل واقع ہوگی۔

مثلاً اَلانسانُ آیُّ شئٍ ھُوَ فی ذاتِہٖ؟ جواب ناطق۔ کیونکہ ناطق انسان کی فصل ہے جو انسان کو اسکے تمام اعتبار سے ممتاز کر رہی ہے۔ اسی طرح جواب میں حساس بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حساس بھی انسان کی فصل ہے لیکن یہ انسان کو بعض اعتبار سے جُدا کر رہی ہے۔ اسی طرح الحیوانُ آیُّ شئٍ ھُوَ فی ذاتِہٖ کے جواب میں حساس آئے گا۔ اور تمام اعتبار سے جُدا کرے گا۔ الجسمُ النامی آیُّ شئٍ ھُوَ فی ذاتِہٖ کے جواب میں ذو النمو (بڑھنے والا)۔ الجسم المطلق کے جواب میں قابلِ ابعادِ ثلثہ بتانا ہوگا

56 اپریل اتوار رات 11:15 کنز الایمان سکھر

اعتراض: جب ای شئ ھو فی ذاتہ کے ذریعے سوال کیا جائے مثلاً الانسان ای شئ ھو فی ذاتہ؟ تو سائل کا مقصود ہے انسان کی ذات کیا ہے لہذا جواب میں صرف ناطق بولا جائے تو بھی صحیح ہے اور اگر جواب میں حیوانِ ناطق کہا جائے تو بھی صحیح ہے کیونکہ حیوان اور ناطق دونوں انسان کی ذات کے اجزاء ہیں۔ اسی طرح جواب میں صرف حیوان کہا جائے تو بھی صحیح ہے۔

ایک خرابی یہ لازم آئی کہ مناطقہ نے کہا تھا کہ حدِ تام ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں ای شئ کے جواب میں بھی حدِ تام آئی

دوسری خرابی یہ کہ مناطقہ نے کہا تھا کہ جنس بھی ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ یہاں ای شئ کے جواب میں بھی جنسِ حیوان آیا۔

تیسری خرابی یہ کہ فصل کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں کہ اس کی تعریف [illegible] جنس و حدِ تام دونوں پر [illegible] صادق آ رہی ہے۔

جواب: صاحبِ قطبی جو کہ صاحبِ محاکمات ہیں۔ انھوں نے قطبی میں یہ جواب دیا ہے کہ ای شئ کو لغۃً تو مطلقاً ممیز طلب کرنے کیلیئے وضع کیا گیا ہے۔ لہذا جواب میں حدِ تام، جنس، فصل وغیرہ بولے جا سکتے ہیں۔ لیکن منطقیوں نے اصطلاحِ منطق میں ای شئ کو اس لیئے رکھا ہے کہ ای شئ کے ذریعے ایسا ممیزِ ذاتی طلب کریں گے جو ما ھو کے جواب میں نہ بولا جاتا ہو۔ لہذا اب ای شئ کے جواب میں حدِ تام اور جنس واقع نہ ہوگی۔ صرف فصل واقع ہوگی۔ اس لیئے ذکر کردہ تینوں خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

لیکن نصیر الدین طوسی نے یہ جواب دیا کہ سائل ای کے ذریعے کسی چیز کے بارے میں سوال تب کرتا ہے جب وہ اس شئ کی جنس کو معلوم کر چکا ہوتا ہے۔ اگر اس کو جنس معلوم نہ ہوتی تو پہلے وہ ما ھو کے ذریعے جنس کی طلب کرتا۔ پھر ای کے ذریعے سوال اس طرح کرے گا کہ ای کے بعد معلوم شدہ جنس کو رکھے گا مثلاً الانسان ای حیوانٍ فی ذاتہ. کہے گا۔ اب جواب میں صرف فصل ناطق یا حساس واقع ہوگی۔ اور جواب میں حیوان واقع نہ ہوگا کہ وہ سائل کو پہلے سے ہی معلوم ہے۔

یاد رہے کہ طوسی کو مذھباً شیعہ بتایا جاتا ہے۔ اور [illegible] چنگیز خان کے ہاتھوں بغداد کی تباہی میں بھی طوسی کا ہاتھ گردانا جاتا ہے۔

بہر حال شارح نے طوسی کے جواب کو زیادہ مضبوط قرار دیا حالانکہ طوسی کا جواب کامل ہونے کیلیئے دو باتوں کا محتاج ہے۔

۱ کسی چیز کی فصل تب ہی ہوگی جبکہ اسکی جنس بھی ہو۔ حالانکہ بعض مناطقہ کے نزدیک ایسا ممکن ہے کہ کسی چیز کی فصل ہو لیکن اسکی جنس نہ ہو۔ اس مذھب والوں کے اعتبار سے طوسی کا جواب کسی کام کا نہیں۔ (کما فی القطبی: فصل

۲ جس کی جنس نہیں اسکی فصل نہیں

کی دو قسمیں ہیں 1 فصل: جو جنس والے مشارکات سے جدا کر دے۔
2 فصل: جو وجود میں ہونے والے مشارکات سے جدا کر دے۔)
2 فصل کی تعریف میں "ای شئ ھو فی ذاتہ" میں شئ سے مراد وہ جنس ہے جو سائل کو معلوم ہوگی۔ لہٰذا سائل ہمیشہ ای کے بعد معلوم شدہ جنس کو رکھ کر سوال کرے گا۔ اور اگر اس کو جنس معلوم نہیں تو وہ ای کے ذریعے سوال ہی نہ کرے۔
جبکہ صاحب قطبی کا جواب ان دونوں باتوں کا محتاج نہیں۔
صرف اصطلاح منطق لغوی معنیٰ سے جدا ہو جائے گی۔ اور یقیناً اصطلاح بنانے پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔
اب صاحب قطبی کے اعتبار سے سائل کو جنس معلوم ہو یا نہ ہو یا جس چیز کے بارے میں سوال کر رہا ہے اسکی جنس نہ ہو تو بھی سائل ای شئ ھو فی ذاتہ کے ذریعے سوال کر سکتا ہے۔ اور جواب میں ہم نے صرف یہ خیال رکھنا ہے کہ جنس یا حد تام واقع نہیں کرنی۔ فافھم۔ و احفظ

متن التہذیب: پس اگر وہ فصل اس شئ کو اس کے جنس قریب میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کر دے تو فصل قریب ہے ورنہ وہ بعید ہے۔
شرح التہذیب: ماتن کا قول وہ "فصل قریب" ہے اس کی مثال جیسے ناطق انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے اس وجہ سے کہ ناطق انسان کو ان مشارکات سے جدا کرتا ہے جو اس انسان کو اس کی جنس قریب حیوان میں مشارک ہیں۔
اور ماتن کا قول وہ "فصل بعید" ہے اس کی مثال جیسے حساس انسان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس وجہ سے کہ حساس انسان کو ان مشارکات سے جدا کرتا ہے جو اس انسان کو اس کی جنس بعید جسم نامی میں مشارک ہیں۔

اقول: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان اپنے تمام افراد کیلئے جنس قریب ہے۔ اور یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ جوہر، جسم مطلق و جسم نامی کونسے افراد کیلئے جنس قریب ہیں اور کونسے افراد کیلئے جنس بعید ہیں۔
اب انسان کے بارے میں ای شئ ھو فی ذاتہ سے سوال ہوا تو جواب میں ناطق بولا تو ناطق انسان کو حیوانیۃ والے افراد سے جدا کرے گا اس لیئے ناطق فصل قریب ہوا۔
اور اگر جواب میں حساس کہا تو حساس انسان کو حیوانیۃ والے افراد سے جدا نہیں کرے گا بلکہ جسم نامی والے مشارکات سے انسان کو جدا کرے گا۔ اس لیئے حساس فصل بعید ہوا۔
لیکن سوال اگر حیوان کے بارے میں ہو "الحیوان ای شئ ھو فی ذاتہ" تو جواب میں حساس کہا تو حساس فصل قریب کہلائے گا کہ جسم نامی حیوان کیلئے جنس قریب ہے۔

اور اگر جواب میں ذو النمو کہا تو ذو النمو حیوان کیلئے فصل بعید ہوگا کیونکہ ذو النمو حیوان
کو جسم مطلق میں پائے جانے والے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔ اور جسم مطلق حیوان
کی جنس بعید ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذو النمو انسان کیلئے بدرجہ اولی فصل بعید ہے
وعلی ہذا القیاس الجسم النامی ای شیء ھو فی ذاتہ؟ جواب ذو النمو تو
ذو النمو جسم نامی کیلئے فصل قریب ہے۔ اور اگر جواب قابل ابعاد ثلثہ تو قابل
ابعاد ثلثہ جسم نامی کیلئے فصل بعید ہے۔ کیونکہ یہ جسم نامی کو جوہر والے مشارکات
سے جدا کر رہا ہے۔ لھذا قابل ابعاد ثلثہ جسم نامی، حیوان، انسان کیلئے فصل بعید
بنے گا۔ لیکن جسم مطلق کیلئے فصل قریب بنے گا۔ (فتفکّر یا مُفکّر)

متن التہذیب: اور جب فصل کو منسوب کیا جائے اُس چیز کی طرف جس
کو اس نے جدا کیا تو یہ مقوّم ہے۔ اور جب فصل کو منسوب کیا جائے اُس چیز کی طرف
جس سے اُس نے جدا کیا تو یہ مُقسِّم ہے۔

شرح التہذیب: فصل کی ایک نسبۃ اُس ماھیۃ کی طرف ہے
جس کو وہ خاص کرنے والی اور تمییز دینے والی ہے۔ اور فصل کی ایک نسبۃ
اُس جنس کی طرف ہے جس کے افراد سے ماھیۃ کو جدا کرتی ہے۔
تو پہلے اعتبار سے اس کا نام مقوّم رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ
اُس ماھیۃ کا جزء ہوتی ہے اور اُس ماھیۃ کو حاصل ہوتی ہے۔
اور دوسرے اعتبار سے اس کا نام مُقسِّم رکھا جاتا ہے کیونکہ
یہ اُس جنس سے وجودی اعتبار سے ملتی ہے تو ایک قسم حاصل ہوگی اور عدمی
اعتبار سے ملے گی تو دوسری قسم حاصل ہوگی۔
جیسے کہ آپ نے حیوان کو دیکھا کہ وہ حیوانِ
ناطق اور حیوانِ غیر ناطق کی طرف مُنقسم ہوا۔

اقول: فصل کو نوع کی طرف نسبۃ ہوئے مقوّم کہتے ہیں کیونکہ فصل جب
کسی نوع کے افراد کی طرف منسوب کی جاتی ہے تو اُس وقت فصل نوع کے ہر فرد کی
حقیقت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور جو حقیقت میں داخل ہوا اس کو مقوّم کہا جاتا ہے۔
اور فصل کو جنس کی طرف نسبۃ دیتے ہوئے مُقسِّم کہتے ہیں کیونکہ
فصل جب کسی جنس کے افراد کی طرف منسوب کی جاتی ہے تو اُس وقت فصل جنس کے بعض
افراد کے ساتھ ملتی ہے اور بعض سے نہیں ملتی۔ اسی لیئے یہ جنس کے افراد میں
تقسیم کو دیتی ہے۔ اور جو تقسیم کرے اُس کو مُقسِّم کہتے ہیں۔
جیسے ناطق، انسان کے ہر ہر فرد کی حقیقت میں داخل ہے۔ لیکن ناطق جنسِ حیوان کے
بعض افراد سے ملتا ہے اور بعض سے نہیں۔ تو حیوانِ ناطق اور حیوانِ غیر ناطق دو قسم
بن جاتی ہیں۔

متن التہذیب: ہر وہ جو عالی کیلیئے مقوّم ہے وہ سافل کیلیئے بھی مقوّم ہوگا۔ اور اس کا اُلٹ نہیں۔ اور تقسیم ان دونوں باتوں کی اُلٹ کے ساتھ ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "المقوم" میں الف لام استغراق کیلیئے ہے یعنی ہر وہ فصل جو عالی کیلیئے مقوّم ہے وہ فصل سافل کیلیئے بھی مقوّم ہے۔ کیونکہ عالی کا مقوّم عالی کا جزء ہوگا۔ اور عالی خود سافل کا جزء ہے۔ اور جزء کا جزء، جزء ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا عالی کا مقوّم سافل کا بھی جزء ہوگا۔

پھر یہ فصل سافل کو جدا کرے گی ہر اُس چیز سے جس سے عالی کو جدا کیا تھا۔ اس لیئے یہ فصل سافل کیلیئے جزء ہوگی اور اِس کو تمیز دے گی۔ اور یہی معنیٰ مقوّم کا ہے۔

اور جان لیا جائے کہ یہاں عالی سے مُراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسرے سے اوپر ہو۔ خواہ اُس سے اوپر کوئی ہو یا نہ ہو۔

اِسی طرح سافل سے مُراد یہاں ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسرے کے تحت ہو۔ خواہ اس کے تحت کوئی دوسرا ہو یا نہ ہو۔

اِسی وجہ سے جنسِ متوسط عالی کہلائے گی اپنے ماتحت کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ اور جنسِ متوسط سافل کہلائے گی اپنے اوپر والے کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ (فافہم)

اقول:

1 جوھر: هُوَ قَائِمٌ بِذَاتِه
2 جسمِ مطلق: هُوَ جَوهَرٌ قَابِلٌ لِلْاَبعَادِ الثَّلٰثَة
3 جسمِ نامی: هُوَ جِسْمٌ مطلقٌ مَعَ ذِ والنُّمو
4 حیوان: هُوَ جِسْمٌ نَامٍ مَعَ حسَّاسٍ وَ متحرکٍ بالارادۃ
5 انسان: هُوَ حیوانٌ مَعَ نَاطِق

معلوم ہوا ان میں جو جتنا زیادہ اوپر ہے وہ اپنے ماتحت تمام افراد کی حقیقت کا جزء ہے۔ جیسے جوھر۔ اپنے ماتحت جسمِ مطلق، جسمِ نامی، حیوان، انسان کی حقیقت کا جزء ہے۔ اور مقوّم حقیقت کے جزء کو کہتے ہیں۔ اس لیئے جو فصل جوھر کا جزء ہوگی وہ اسکے تحت تمام افراد کا جزء ہوگی اور مقوّم بنے گی۔

اِسی طرح جو جسمِ مطلق کا جزء و مقوّم بن جائے جیسے قابلِ ابعادِ ثلٰثۃ والا ہونا تو اب یہ اسکے تحت جسمِ نامی، حیوان، انسان کی حقیقت کا بھی جزء و مقوّم ہوگا۔ کیونکہ جو جزء کا جزء ہو وہ بھی جزء کہلاتا ہے مثلاً آپ کا جزء ہاتھ ہے اور ہاتھ کا جزء انگلی ہے۔ تو انگلی آپ کا بھی جزء کہلائے گی۔

وَعَلٰی ھٰذا القیاس ذو النمو جسمِ نامی کیلیئے مقوّم ہے تو یہ حیوان و انسان کا بھی مقوّم ہے۔ اِسی طرح حساس ہونا حیوان کا مقوّم تو یہ انسان کا بھی مقوّم ہے

پھر شارح نے بتایا کہ ماتن کی عبارۃ میں یہاں عالی سے مُراد حقیقۃً جنسِ عالی یا نوعِ عالی نہیں۔ بلکہ جو وہ نوع یا جنس ہے جس کے نیچے کوئی اور ہو۔ اس لیئے حیوان بھی عالی کہلا سکتا ہے کہ انسان اسکے تحت ہے۔

اسی طرح سافل سے مُراد بھی حقیقۃً جنسِ سافل و نوعِ سافل نہیں۔ بلکہ وہ ہے جس کے اوپر کوئی ہو اسلیئے جسم مطلق بھی سافل کہلائے گا کہ اس کے اوپر جوہر ہے۔

شرح التھذیب: اور ماتن کا قول "ولا عکس" سے مُراد کُلّی طور پر عکس نہ آنا ہے یعنی ہر وہ جو سافل کا مقوم ہے وہ عالی کا مقوِم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ناطق سافل ناطق کا تو مقوِّم تو ہے لیکن یہ ناطق انسان سے اوپر والے عالی حیوان کا مقوِم نہیں۔

اقول: شارح نے کُلّیاً بیان کر کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: ماتن کی عبارۃ میں پہلا جملہ "کُلُّ مقوِّمٍ للعالی مقوِّمٌ للسافِل" موجبہ کُلّیہ ہے۔ اور عکسِ مستوی کے بیان میں آئے گا کہ موجبہ کُلّیہ کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

لھٰذا ماتن کی عبارۃ "ولا عکس" اس کا عکس نہیں آتا یعنی اس کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ سچا نہیں۔ وہ یہ کہ بعضُ مقوِّمٍ للسافِل مقوِّمٌ للعالی۔ سچا نہیں۔

حالانکہ یہ موجبہ جزئیہ سچا ہے کہ حساس سافل انسان کا مقوِم ہے تو یہی حساس عالی حیوان کیلیئے بھی مقوِم ہے۔

معلوم ہوا کہ بعض سافل کے مقوِم عالی کے مقوِم ہوتے ہیں۔ لیکن ماتن نے "ولا عکس" فرما کر کہا کہ عکسِ مستوی سچا نہیں۔ ماتن کا یہ قول غلط ہوا۔

جواب: ماتن کے قول "ولا عکس" میں عکسِ مستوی منطقی مُراد نہیں بلکہ عکسِ مستوی لغوی مُراد ہے۔ اور لغت میں موجبہ کُلّیہ کا عکس موجبہ کُلّیہ آتا ہے۔

لھٰذا ماتن کے قول "ولا عکس" سے مُراد ہوگا اس کا عکس کُلّی طور پر نہیں آتا سچا نہیں۔ یعنی "کُلُّ مقوِّمٍ للسافِل مقوِّمٌ للعالی" سچا نہیں۔ جیسے ناطق انسان کا مقوِم ہے لیکن حیوان کیلیئے مقوِم نہیں۔

اس طرح ماتن کا قول سچا ہوا کہ واقعی ہر مقوِم سافل کا عالی کا مقوِم نہیں بنتا۔ بعض بنتے ہونگے۔ بعض نہیں بنتے ہونگے۔

شرح التھذیب: ماتن کا قول "والمقسِّم بالعکس" یعنی ہر سافل کا مقسِّم عالی کا مقسِّم ہوگا۔ اور اس کا عکس کُلّی طور پر نہیں آسکتا۔

پہلے دعوے کی دلیل: کیونکہ سافل عالی کی ایک قسم ہے۔ اور ہر وہ

فصل جو سافل کیلیئے قسم حاصل کروادے تو وہ عالی کیلیئے بھی قسم حاصل کروادے گی کیونکہ قسم کی قسم قسم ہوتی ہے۔

بہرحال دوسرے دعوے کی دلیل: کیونکہ مثلاً حساس عالی جسم نامی کیلیئے تو مُقسِّم ہے لیکن یہ حساس جسم نامی سے نیچے والے حیوان کیلیئے مُقسِّم نہیں ہے۔

اقول: ہر نیچے والے اپنے سے اوپر والے کی ایک قسم ہے۔ جیسے انسان، حیوان کی ایک قسم ہے۔ اور حیوان جسم نامی کی ایک قسم ہے۔ اور جسم نامی، جسم مطلق کی ایک قسم ہے۔ اور جسم مطلق، جوھر کی ایک قسم ہے۔

اب جو فصل نیچے کسی کی تقسیم کر دے تو وہ اس سے اوپر والی کی بھی ضرور تقسیم کر دے گی۔ مثلاً ناطق نے حیوان کو تقسیم کر دیا۔ حیوانِ ناطق اور حیوانِ غیر ناطق بنا دیا۔ تو اب ناطق جسم نامی کو بھی تقسیم کر دے گا کہ بعض جسم نامی ناطق ہیں، بعض جسم نامی غیر ناطق ہیں۔

اِسی طرح جسم مطلق کی بھی تقسیم کر دے گا کہ جسم مطلق ناطق و جسم مطلق غیر ناطق بن جائیں گے۔

اِسی طرح جوھر کی بھی تقسیم کر دے گا کہ جوھر ناطق اور جوھر غیر ناطق بن جائیں گے۔

جیسے خدانہ چاہے کسی کی انگلی کے دو حصے ہو جائیں تو ہاتھ کے بھی دو حصے ہو جائے۔ آپ کے جسم کے بھی دو حصے ہو گئے۔

یا جیسے نحو میں جب اسم کی دو قسمیں ہو گئیں منصرف و غیر منصرف، تو کلمہ کی بھی دو قسمیں کہلائیں گی منصرف کلمہ، و غیر منصرف کلمہ۔

لیکن اس کا الٹ کُلّی طور پر صحیح نہیں کہ جو عالی کا مقسِّم ہو جائے تو سافل کا بھی مقسِّم ہو جائے۔

جیسے نامی نے جسم مطلق کی تقسیم کر دی، کہ جسم مطلق نامی و جسم مطلق غیر نامی۔ لیکن یہ نامی جسم مطلق کے تحت پائے جانے والے سافل جسم نامی کو تقسیم نہیں کرے گا۔ اِسی طرح حیوان و انسان کو بھی تقسیم نہیں کرے گا۔

اِسی طرح حساس نے عالی جسم نامی کی تقسیم کر دی کہ جسم نامی حساس و جسم نامی غیر حساس ہو گئے۔ لیکن جسم نامی کے تحت پائے جانے والے سافل حیوان و انسان کی تقسیم نہیں کرے گا کہ سارے حیوان و انسان حساس ہیں۔ فاحفظ۔

8 اپریل بروز منگل رات 11:45 کنز الایمان سکھر

متن التھذیب: چوتھی کُلّی خاصّہ ہے۔ اور یہ حقیقت سے خارج ایسی کُلّی ہے جو اُن تمام پر بولی جاتی ہے جو صرف ایک ہی حقیقت کے تحت ہوں۔
پانچویں کُلّی عرضِ عام ہے۔ اور یہ حقیقت سے خارج ایسی کُلّی ہے جو ایک ہی حقیقت کے تحت آنے والوں پر اور ان کے علاوہ پر بھی بولی جاتی ہے۔

شرح التھذیب: ماتن کے قول "الخارج" سے مُراد کُلّی خارج ہے کیونکہ مقسم کا اعتبار اقسام کے تمام مفہومات میں کیا جاتا ہے۔
اور یہ جان لو کہ بیشک خاصّہ تقسیم ہوتا ہے اُس خاصہ کی طرف جو اسکے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جس کیلئے یہ خاصّہ ہے۔ جیسے کاتب بالقوہ ہونا انسان کیلئے۔ اور اُس خاصہ کی طرف جو اسکے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا۔ جیسے کاتب بالفعل ہونا انسان کیلئے۔ (پہلے کو خاصہ شاملہ اور دوسرے کو خاصّہ غیر شاملہ کا نام دیتے ہیں)
اور ماتن کا قول "حقیقۃ واحدۃ" خواہ وہ حقیقۃ نوعیۃ ہو یا جنسیۃ ہو۔ پہلے کو خاصّۃ النوع کہتے ہیں۔ اور دوسری کو خاصۃ الجنس کہتے ہیں۔ لھٰذا ماشی حیوان کا خاصّہ ہے لیکن انسان کیلئے عرضِ عام ہے۔ فافھم۔
اور ماتن کا قول "ایک حقیقۃ کے علاوہ پر" جیسے ماشی ہونا حقیقۃِ انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور اسکے علاوہ حقائقِ حیوانیہ پر بھی بولا جاتا ہے۔

آقول: یہاں سے ماتن کُلّیاتِ خمسہ میں سے آخری دو کُلّیوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلی تینوں کُلّیاں اپنے ماتحت افراد کی حقیقۃ میں داخل ہوتی تھیں لیکن یہ دونوں اپنے ماتحت افراد کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں۔ اس لیئے پہلی تینوں کُلّیوں کو کُلّی ذاتی اور ان آخری دونوں کُلّیوں کو کُلّی عرضی کہا جاتا ہے۔

بہرحال ماتن نے خاصّہ کی تعریف میں لفظِ خارج استعمال کیا اس پر شارح نے بتایا کہ لفظِ خارج سے پہلے لفظِ کُلّی محذوف ہے۔ یعنی لفظِ خارج صفت ہے اور اسکا موصوف کُلّی ہے۔ پھر اس پر دلیل دی کہ ماتن کُلّی کی اقسام بیان کر رہے ہیں تو مقسم کُلّی ہوا۔ اور مقسم کے تحت جتنی اقسام ذکر کی جاتی ہیں ان کی تعریفات میں مقسم کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔
جیسے کلمہ کے تحت اسکی 3 اقسام اسم، فعل، حرف کو بیان کیا جاتا ہے تو تینوں کی تعریفات میں کلمہ کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔
پھر شارح نے خاصّہ کی دو اقسام کو ذکر کیا۔

1 **خاصّہ شاملہ:** یہ جس کُلّی کا خاصہ ہوتا ہے اُس کے تمام افراد میں پایا جاتا ہے جیسے کاتب بالقوہ ہونا انسان کا خاصّہ شاملہ ہے ہر ہر فردِ انسان میں ہوتا

2 خاصۂ غیر شاملہ: یہ جس کُلّی کا خاصّہ ہوتا ہے اُس کے تمام افراد میں نہیں پایا جاتا۔
جیسے: کاتب بالفعل ہونا انسان کیلیئے ہے کہ ہر ہر فرد کاتب بالفعل نہیں۔
اسکے بعد شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: خاصّہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں کیونکہ اسکی تعریف کے تحت ماشی بھی داخل ہوگیا کہ یہ ایک ہی حقیقت (حیوان) کے افراد کے ساتھ خاص ہے۔ حالانکہ ماشی کو عرضِ عام کہا جاتا ہے۔

جواب: خاصّہ کی تعریف میں ایک حقیقت کے تحت ہونا عام ہے خواہ وہ حقیقت نوعیۃ ہو یا وہ حقیقت جنسیۃ ہو۔ اگر خاصّہ ایک حقیقتِ نوعیۃ کے افراد میں پایا جاتا ہے تو اُس کا نام خاصّۃُ النوع رکھا جاتا ہے۔
اور اگر خاصّہ ایک حقیقتِ جنسیۃ کے افراد میں پایا جاتا ہے تو اُس کا نام خاصّۃُ الجنس رکھا جاتا ہے۔
لھٰذا ماشی حیوان کے افراد کے ساتھ خاص ہے اس لیئے ماشی خاصّۃُ الجنس بھی کہلائے گا۔
اور جب ماشی کو انسان کے افراد پر بولا جائے گا تو اس اعتبار سے ماشی کو عرضِ عام بھی کہا جائے گا۔ کہ ایک حقیقتِ انسان کے ساتھ خاص نہیں۔

سوال: خاصّہ ہونا اور عرضِ عام ہونا آپس میں مُنافاۃ رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں ایک ہی مقسم کی دو قسمیں ہیں۔ اور اقسام آپس میں مُنافاۃ رکھتی ہیں۔ پھر یہ دونوں ایک ہی ذات کے اندر جمع کیسے ہو سکتی ہیں۔

جواب: آپس میں مُنافاۃ رکھنے والی اشیاء ایک ذات میں ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہو سکتی۔ لیکن ایسی اشیاء دو جہتوں کے اعتبار سے ایک ذات میں جمع ہو سکتی ہیں۔ جیسے باپ و بیٹا ہونا۔ جو آپ کا باپ ہے وہ آپ کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایک ہی شخص کسی ایک کا باپ ہو۔ اور کسی اور کا بیٹا ہو تو اس مختلف اعتبارات کی وجہ سے ایک ہی ذات میں باپ ہونا بیٹا ہونا جمع ہو سکتا ہے۔
اسی طرح خاصّہ و عرضِ عام کی مُنافاۃ ہے۔ کہ ایک چیز ایک ہی حقیقت کیلیئے خاصّہ ہو اور اسی حقیقۃ کیلیئے عرضِ عام ہو جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔
لیکن ایک ہی چیز ایک حقیقۃ کے لیئے خاصّہ ہو اور دوسری حقیقۃ کے اعتبار سے عرضِ عام ہو تو ایسا ہونا جائز ہے۔
جیسے ماشی ہونا، انسان کے اعتبار سے عرضِ عام ہے کہ انسان کے علاوہ حقیقت میں بھی پایا جاتا ہے اور جو کئی حقیقتوں پر بولا جائے وہ عرضِ عام ہوتا ہے۔ اور ماشی ہونا حیوان کے اعتبار سے خاصّہ ہے کہ صرف حقیقۃِ حیوان میں پایا جاتا ہے۔ اور جو ایک ہی حقیقۃ میں پایا جائے وہ عرضِ عام کہلاتا ہے۔
(حاشیۂ شاہجہانی)

شارح کے قول فافہم میں اس سوال و جواب کی طرف اشارہ ہے۔

متن التہذیب: اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا اگر شئ سے جدا ہونا ممتنع ہے تو یہ لازم ہے نظر کرتے ہوئے ماھیۃ کی طرف یا وجود کی طرف۔

پھر یہ لازم بیّن ہے کہ اس کا تصوّر ملزوم کے تصوّر سے لازم آجائے یا ان دونوں (لازم و ملزوم) کے تصوّر سے (ان دونوں کے درمیان) لزومیت کا یقین ہو جائے۔ اور غیر بیّن ہے جو اس کے خلاف ہے۔

ورنہ وہ عرضِ مفارق ہے جو ہمیشہ رہتا ہے یا زائل ہو جاتا ہے جلدی میں یا آہستگی کے ساتھ۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "کُلّ مِنْھُمَا" کی ضمیر کا مرجع خاصّہ اور عرضِ عام ہے۔ یعنی خاصہ و عرضِ عام میں سے ہر ایک کیلئے بیان ہے۔

خلاصۃً یہ کہ وہ کُلّی جو اپنے افراد کیلئے عرضی ہے یا تو لازم ہے یا مفارق ہے۔ کیونکہ کُلّی عرضی اس بات سے خالی نہیں کہ اُسکا اپنے معروض افراد سے جدا ہونا محال ہوگا یا محال نہ ہوگا۔ اوّل اوّل ہے اور ثانی ثانی ہے۔

پھر اوّل یعنی لازم کی دو تقسیموں کے ذریعے تقسیم ہوتی ہے۔

پہلی تقسیم: بیشک شئ کا لازم یا تو اس شئ کو اس شئ کی نفسِ ماھیۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔ قطعِ نظر اس کے کہ وہ لازم اُس شئ کے وجودِ خارجی کے ساتھ خاص ہے یا وُجودِ ذھنی کے ساتھ خاص ہے۔

اور یہ (وُجودِ خارجی یا وُجودِ ذھنی کے ساتھ خاص ہونا) اس طرح ہوتا ہے کہ یہ شئ جب جب ذھن میں یا خارج میں ثابت ہوتی ہے تو یہ لازم بھی اُس شئ کو ذھن یا خارج میں ثابت ہوتا ہے۔

2 یا وہ لازم اُس شئ کو لازم ہوگا اس شئ کے وجود کی طرف نظر کرتے ہوئے یعنی اُس شئ کے وُجودِ خارجی یا ذھنی کے ساتھ خاص ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

تو اس قسم میں حقیقۃً دو قسمیں ہیں۔ لہٰذا اس پہلی تقسیم میں لازم کی کل اقسام 3 بنیں گی۔

1 لازمُ الماھیۃ جیسے 4 کیلئے جفت ہونا۔

2 لازمِ وجودِ خارجی جیسے آگ کیلئے جلانا۔

3 لازمِ وجودِ ذھنی جیسے انسان کی حقیقۃ کیلئے کُلّی ہونا۔

اور اس قسم (لازمِ وجودِ ذھنی) کا دوسرا نام معقولِ ثانی بھی رکھا جاتا ہے

اَقُولُ: سب سے پہلے شارح نے حیثما ضمیر کا مَرجع بتایا پھر دونوں کو جمع کرکے نام بنتایا کہ یہاں سے ماتن کُلّی عرضی کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔

شروعاتی طور پر کُلّی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔ 1 عرضِ لازم 2 عرضیٔ مفارق

پھر عرضِ لازم کی دو طرح سے تقسیم ہے۔ پہلی تقسیم اِس طرح ہے کہ

1 کسی شیٔ کا لازم اُس شیٔ کی ماہیۃ و حقیقۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔ اس کو لازمُ الماہیۃ کہتے ہیں۔

مثال: جفت ہونا 4 کی حقیقت کا لازمُ الماہیۃ ہے کہ جفت ہونا 4 کی حقیقت و ماہیۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ جفت ہونا 4 کے وُجودِ خارجی کو بھی لازم ہے اور 4 کے وُجودِ ذھنی کو بھی لازم ہے۔ لیکن ہم اِن وُجودوں کی طرف نظر نہ کرتے ہوئے صرف 4 کی حقیقت کی طرف نظر کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے جفت ہونا 4 کی حقیقت و ماہیۃ کو لازم ہے۔

اس کے بعد شارح نے وُجودِ ذھنی و وُجودِ خارجی کے ساتھ خاص ہونے کی تعریف بیان کی۔

لازم کا وُجودِ ذھنی کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب جب شیٔ ذھن میں ثابت ہو تب تب وہ لازم بھی اُس شیٔ کے ساتھ ذھن میں ثابت ہو۔

لازم کا وُجودِ خارجی کے ساتھ خاص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب جب شیٔ خارج میں ثابت ہو تب تب وہ لازم بھی اُس شیٔ کے ساتھ خارج میں ثابت ہو۔

پھر شارح نے لازمُ الوجود کی تعریف و اقسام بیان کی۔ اور چونکہ وُجود کی دو قسمیں ہیں اس لیئے لازمُ الوجود کی حقیقۃ میں 2 قسمیں بن جائیں گی۔

2 کسی شیٔ کا لازم اُس شیٔ کے وُجودِ خارجی کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

مثال: آگ کیلیئے جلانا۔ کہ جب جب خارج میں آگ کا وُجود ہوگا تب تب جلانے کا لازم پایا جائے گا۔

3 کسی شیٔ کا لازم اُس شیٔ کے وُجودِ ذھنی کی طرف نظر کرتے ہوئے لازم ہوگا۔

مثال: انسان کی حقیقۃ کیلیئے کُلّی ہونا۔ کہ جب جب ذھن میں ہم انسان کی حقیقۃ حیوانِ ناطق کا تصوُّر کریں گے تو تب تب اِس کے کُلّی ہونے کا تصوُّر آئے گا۔ خارج میں ایسا نہیں۔

معقولِ ثانی: ھُوَ العارِضُ للشیٔ وَ لا یُحاذی لَہٗ اَمرٌ فی الخارِج۔

شیٔ کا ایسا عارض جس کیلیئے خارج میں کوئی مُحاذی مدلول نہیں ہوتا۔

وَجہِ تسمیہ: کیونکہ اس عارض کیلیئے خارج میں کوئی مدلول نہیں اس لیئے پہلے عقل و ذھن میں ہمیشہ اسکے معروض کو لانا پڑتا ہے پھر ثانیاً عقل میں وہ عارض ثابت ہوتا ہے۔ تو ہمیشہ اس کا نمبر عقل میں ثانی ہوتا ہے۔ اَوّلاً نہیں ہوتا۔ اس لیئے اسکو معقولِ ثانی کہا جاتا ہے۔ کہ پہلے انسان کا تصوُّر کیا ثانیاً اسکے کُلّی ہونے کا تصوُّر ہوگا

شرح التهذیب:

عرضِ لازم کی دوسری تقسیم: بیشک عرضِ لازم یا تو بیّن ہے یا غیر بیّن ہے اور بیّن کے دو معانی ہیں۔

1 لازم بیّن وہ ہے جس کا تصوّر ملزوم کے تصوّر سے لازم ہو جائے۔ جیساکہ **مثال:** عمیٰ کے تصوّر سے بصر کا تصوّر لازم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ ہے جس کو لازمِ بیّن بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیر بیّن وہ ہے جس کا تصوّر ملزوم کے تصوّر سے لازم نہ آئے۔ **مثال:** انسان کیلئے کاتب بالقوہ ہونا۔

2 لازم بیّن وہ ہے کہ اس کے تصوّر سے مع ملزوم کے تصوّر سے اور ان دونوں کے درمیان نسبۃ کے پائے جانے کے تصوّر سے (ان دونوں لازم و ملزوم کے درمیان) لزومیت کا یقین لازم ہو جائے۔ **مثال:** 4 کیلئے جفت ہونا۔

کیونکہ چار کے تصوّر اور زوجیۃ کے تصوّر اور زوجیۃ کے چار کی طرف منسوب ہونے کے تصوّر کے بعد عقل یقینی طور پر حکم لگاتی ہے کہ زوجیۃ 4 کو لازم ہے۔

اور اس کو لازمِ بیّن بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت لازمِ غیر بیّن وہ لازم ہے کہ اس کے تصوّر سے مع اس کے ملزوم کے تصوّر سے اور ان دونوں کے درمیان نسبۃ کے پائے جانے کے تصوّر سے لزومیت کا یقین لازم نہیں ہوتا۔ **مثال:** عالم کیلئے حادث ہونا۔

لھٰذا دوسری تقسیم میں حقیقۃً دو تقسیمیں ہیں۔ مگر بیشک دو، دو قسمیں جو ہر تقدیر میں (ہر تقسیم میں) حاصل ہوتی ہیں ان کا نام بیّن اور غیر بیّن رکھا جاتا ہے۔ (اس لیئے ماتن نے ایک تقسیم بنا کر پیش کی)

اقول: مذکورہ بالا عبارۃ میں تشریح کرنے کی حاجۃ نہیں صرف مثالوں کی تشریح اور آخر میں ایک اعتراض مقدر کا جواب ذکر کیا جائے۔

مثال: البصر للعمیٰ: جب بھی عمیٰ کا تصوّر کریں گے تو پہلے بصر کا تصوّر کرکے پھر اسکی نفی کریں گے تو عمیٰ کا تصوّر بن جائے گا۔ کہ عدم البصر کو عمیٰ کہتے ہیں۔ اس لیئے بصر عمیٰ کیلئے لازمِ بیّن بالمعنی الاخص ہوا۔

مثال: کتابۃ بالقوہ للانسان: انسان کا تصوّر کرتے ہوئے اس کے کاتب بالقوہ ہونے کا تصوّر لازم نہیں آتا۔ اس لیئے یہ لازمِ غیر بیّن بالمعنیٰ الاخص ہوا۔

مثال: الزوجیۃ للاربعۃ: 4 کا تصوّر کریں، پھر جفت ہونے کا تصوّر کریں۔ پھر ان دونوں کے درمیان تعلق ہے اسکا تصوّر کریں۔ ان تینوں تصوّرات کے بعد یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ زوجیۃ 4 کو لازم ہے۔ اس لیئے زوجیۃ 4 کا لازم بیّن بالمعنی الاعم ہوا لازمِ بیّن کی پہلی تعریف کے مطابق جو لازمِ بیّن ہوگیا وہ اس دوسری تعریف کے مطابق بھی ضرور لازمِ بیّن بنے گا۔ لیکن جو اس دوسری تعریف کے مطابق لازمِ بیّن بن

جائے وہ پہلی تعریف کے مطابق (بعض مرتبہ) لازم بیّن نہیں ہوتا۔ اس لیئے پہلی تعریف کے افراد کم ہوئے اور دوسری تعریف کے تحت کثیر لازم بیّن بن جائیں گے۔ اس وجہ سے پہلی کو الاخص اور دوسری کو الاعم کا نام دیا گیا۔ وعلی ھذا القیاس لازم غیر بیّن میں ہے۔ فافہم

مثال: الحدوث للعالم: عالم (ماسوی اللہ تعالی) کا تصور کریں۔ پھر حدوث کا تصور کریں۔ پھر ان دونوں کے درمیان تعلق ہے اس کا تصور کریں۔ ان تینوں تصورات کے بعد بھی بعض لوگوں کو یقین نہیں ہوتا کہ عالم کیلیئے حدوث ثابت ہے۔ اس لیئے اسکو لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔

اعتراض: ماتن نے صرف ایک تقسیم بنا کر ذکر کیا حالانکہ تشریح سے معلوم ہوا کہ یہاں دو تقسیمیں ہیں۔ پہلی تقسیم میں دو اقسام بالمعنی الاخص والی۔ اور دوسری تقسیم میں دو اقسام بالمعنی الاعم والی ہیں۔

جواب: دونوں تقسیموں میں اقسام کا نام بیّن و غیر بیّن کے ذریعے رکھا گیا ہے اسلیئے بیّن و غیر بیّن ہونے کے اعتبار سے ایک تقسیم بنا کر ذکر کیا۔

شرح التہذیب: ماتن کے قول "بدوم" عرض مفارق دائمی کی مثال فلک کیلیئے حرکۃ کا ہونا۔ بیشک یہ حرکت فلک کو ہمیشہ ہوتی ہے اگرچہ فلک کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس حرکۃ کا فلک سے جدا ہونا ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہے

ماتن کے قول "بسرعۃ" عرض مفارق جلدی زائل ہونے کی مثال جیسے شرمندگی کی سُرخی اور خوف کی زردی، پیلا پن۔

ماتن کے قول "بطوءٍ" عرض مفارق آہستگی سے زائل ہونے کی مثال جیسے جوانی۔

اقول: قدیم منطقیوں کے نزدیک فلک بمعنی آسمان ہمیشہ متحرک ہے جس کی وجہ سے دن رات ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ حرکت فلک سے جدا ہو سکتی ہے ممکن ہے۔ کماھی القیامۃ ہمارے نزدیک سورج متحرک ہے۔ سائنس کے نزدیک زمین متحرک ہے۔ اور علمائے محققین کا رجحان بھی سائنس کی تحقیق کی طرف مائل ہے۔ (فتفکر بالمفکر والا ارجع الی او کما ینبغی فی ھذا المطلب)

- کلی عرضی
  - عرضی لازم
    - لازم ماہیت — زوجیت اربعہ کیلیئے
    - لازم وجود
      - لازم وجود خارجی — آگ کیلیئے جلانا
      - لازم وجود ذہنی — انسان کیلیئے کلی ہونا
    - لازم بیّن
      - بالمعنی الاعم — زوجیت اربعہ کیلیئے
      - بالمعنی الاخص — بصر اعمی کیلیئے
    - لازم غیر بیّن
      - بالمعنی الاعم — عالم کیلیئے حدوث
      - بالمعنی الاخص — کتابت بالقوۃ انسان کیلیئے
  - عرضی مفارق
    - ناقابل زوال
    - قابل زوال
      - سریع الزوال — غصہ کی سرخی
      - بطیئی الزوال — جوانی کا زائل ہونا

رات 12:50 بجے 9 اپریل کنز الایمان سکھر۔

:- خاتمة مبحث التصورات :-

متن التہذیب: کلی کے مفہوم کو "کلی منطقی" کہا جاتا ہے۔ اور اس کلی کے معروض کو "کلی طبعی" کہا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کے مجموعے کو "کلی عقلی" کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کلی کی پانچوں اقسام میں ہوگا۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول "کلی کا مفہوم" یعنی وہ جس پر لفظِ کلی بولا جاتا ہے یعنی یہ مفہوم کہ جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہیں اس کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ منطقی لفظِ کلی سے اسی معنیٰ کا قصد کرتا ہے۔

ماتن کا قول "اس کا معروض" یعنی وہ جس پر کلی کا مفہوم صادق آتا ہے۔ جیسے انسان، حیوان اس کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا وجود طبائع یعنی خارج میں ہوتا ہے۔ اُس مذہب پر جو عنقریب آئے گا۔

ماتن کا قول "مجموعہ" یعنی اس عارض و معروض سے مرکب جیسے الانسانُ الکلیُّ اور الحیوان الکلی کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس مجموعہ کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے۔

ماتن کا قول "کلی کی پانچوں اقسام" یعنی جیسا کہ کلی بیشک منطقی و طبعی و عقلی ہے اسی طرح کلی کی پانچوں اقسام یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرضِ عام ان سب میں یہ تینوں اعتبارات جاری ہونگے۔

مثلاً نوع کا مفہوم یعنی وہ کلی جو ماھو کے جواب میں کثیر متفق بالحقائق پر بولی جائے کا نام نوعِ منطقی رکھا جائے گا۔ اور اس کے معروض جیسے انسان و فرس کو نوعِ طبعی کا نام دیا جائے گا۔ اور عارض و معروض کے مجموعے جیسے الانسان النوع کو نوعِ عقلی کا نام دیا جائے گا۔ اسی پر باقی چاروں کو قیاس کرلو۔

بلکہ یہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہونگے۔ کیونکہ جب ہم نے کہا کہ زید جزئی ہے۔ تو جزئی کے مفہوم یعنی جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو کا نام جزئی منطقی ہوگا۔ اور اس کے معروض یعنی زید کا نام جزئی طبعی ہوگا اور مجموعے یعنی زیدٌ الجزئیُّ کا نام جزئی عقلی رکھا جائے گا۔

اقول: شارح نے سب سے پہلے کلی منطقی و طبعی و عقلی کی تعریفات اور ان کی وجہ تسمیہ کو بیان کیا۔

کلی منطقی: کلی کا جو مفہوم ذہن میں قائم ہوتا ہے اس مفہوم کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔ اور کلی سن کر ذہن میں جو مفہوم قائم ہوتا ہے وہ مفہوم یہ ہے: مالا یمتنع فرضُ صدقِہ علیٰ کثیرین۔ تو اس مفہوم کا نام کلی منطقی ہے

وجہ تسمیہ: منطقی اپنی ابحاث میں کلی کہہ کر اسی مفہومِ ذہنی کا ارادہ کرتا ہے اس لیئے اس کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔

کلی طبعی: جس چیز پر کلی کا مفہوم صادق آئے اُس مصداق و معروض کو کلی طبعی کہا جاتا ہے

مثلاً: انسان، حیوان، فرس، وغیرہ پر کُلی کا مفہوم صادق آتا ہے
کہ ان میں سے ہر ایک کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہیں۔

وجہِ تسمیہ: طبعی، طبیعۃ سے مشتق ہے اور طبیعت کا ایک معنیٰ خارج ہے چونکہ معروض
ایک مذہب کے مطابق خارج میں پایا جاتا ہے اس لیئے اسکو کُلی طبعی کا نام دیا گیا۔
یا پھر طبیعت کا معنیٰ حقیقت بھی ہے اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزء ہوا کرتا
ہے۔ جیسے حیوان ہونا، زید کی حقیقت کا جزء ہے۔ اس لیئے معروض کو کُلی طبعی کا نام
دیا گیا۔

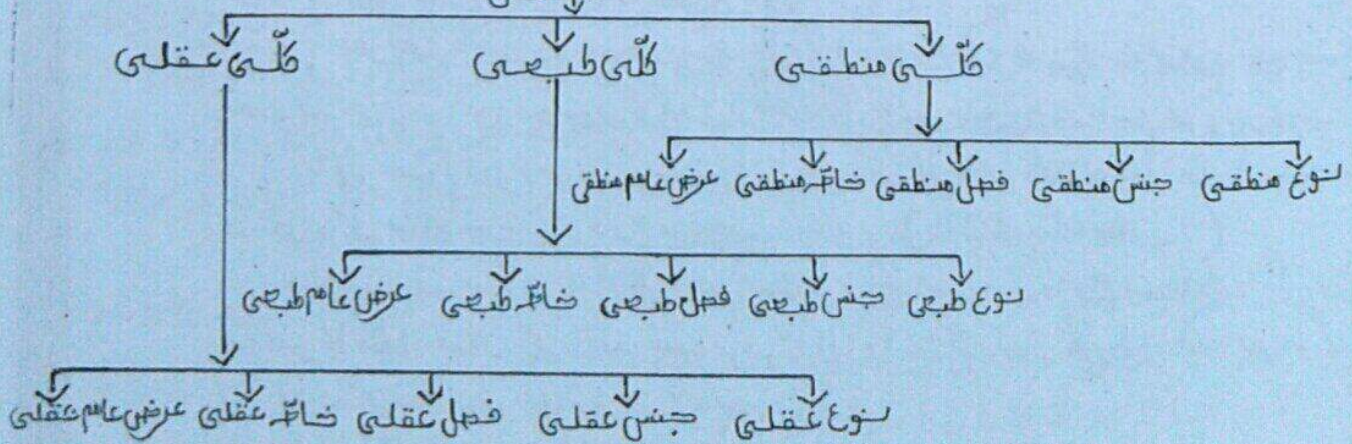
کُلی عقلی: دونوں کے مجموعے کا نام کُلی عقلی ہے۔ جیسے ذہن میں الانسانُ الکُلی کا وُجود
کُلی عقلی ہے۔

وجہِ تسمیہ: کُلی عقلی کا وُجود خارج میں اصلاً نہیں بلکہ اس کا وُجود صرف عقل میں
ہوتا ہے اس لیئے اس کو کُلی عقلی کہا جاتا ہے۔

سوال: کُلی منطقی کا وُجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے تو پھر مذکورہ بالا وجہِ تسمیہ
کو کُلی منطقی میں کیوں نہ بیان کیا گیا؟

جواب: کُلی عقلی و کُلی منطقی ایک مقسم کے تحت اقسام ہیں اور آپس میں قسیمیں
ہیں۔ اور قسیموں کے درمیان تغایُر ہوتا ہے اس لیئے دونوں کی وجہِ تسمیہ کو الگ الگ بیان
کیا گیا۔

بہرحال اس کے بعد ماتن و شارح نے بیان کیا کہ مذکورہ تینوں اعتبارات جس طرح
مطلق کُلی میں جاری کیئے گئے اسی طرح یہ تینوں اعتبارات کُلی کے تحت آنے والی پانچوں
اقسام میں بھی جاری ہونگے۔ لہٰذا جنس و نوع و فصل و خاصہ و عرضِ عام میں سے
ہر ایک کی 3، 3 اقسام بن جائیں گی۔ مثلاً: جنسِ منطقی، جنسِ طبعی، جنسِ عقلی
نوعِ منطقی، نوعِ طبعی، نوعِ عقلی، فصلِ منطقی، فصلِ طبعی، فصلِ عقلی، خاصۂ منطقی
خاصۂ طبعی، خاصۂ عقلی، عرضِ عام منطقی، عرضِ عام طبعی، عرضِ عام عقلی۔ فاحفظ
اسکے بعد شارح نے بیان کیا کہ مذکورہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہونگے
لہٰذا جزئی منطقی، جزئی طبعی، جزئی عقلی 3 اقسام بن جائیں گی۔

مطلق کُلی
- کُلی منطقی
  - نوع منطقی، جنس منطقی، فصل منطقی، خاصہ منطقی، عرضِ عام منطقی
- کُلی طبعی
  - نوع طبعی، جنس طبعی، فصل طبعی، خاصہ طبعی، عرضِ عام طبعی
- کُلی عقلی
  - نوع عقلی، جنس عقلی، فصل عقلی، خاصہ عقلی، عرضِ عام عقلی

متن التہذیب: اور حق یہ ہے کہ کُلّی طبعی کا پایا جانا، اس کے افراد کے پائے جانے کے معنیٰ میں ہے۔

شرح التہذیب: مناسب نہیں کہ کُلّی منطقی کے خارج میں موجود نہ ہونے میں شک کیا جائے۔ کیونکہ کُلیۃ تو صرف عقل میں مفہومات کو عارض ہوتی ہے۔
اسی وجہ سے یہ معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے۔
اور اسی طرح کُلّی عقلی بھی خارج میں موجود نہیں۔ کیونکہ جزء کا منتفی ہونا کُلّ کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے۔
اور جھگڑا تو صرف کُلّی طبعی میں ہے، جیسا کہ انسان اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے جس کو عقل میں کُلیّۃ عارض ہوتی ہے۔ کیا یہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں۔
پہلا مذہب جمہور حکماء کا ہے۔ اور ثانی مذہب بعض متاخرین کا ہے اور ان ہی میں سے محقق ہے۔ اسی وجہ سے کہا کہ حق ثانی مذہب ہے۔
اور وہ اس لیے کہ اگر کُلّی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک ہی شئ کا متضاد صفات سے موصوف ہونا لازم آئے گا۔ جیسے کُلیۃ و جزئیۃ سے متصف ہونا۔ اور ایک ہی شئ کا متعدد مکانات میں پایا جانا لازم آئے گا۔
لہٰذا اس وقت طبعی کے پائے جانے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہے۔ اور اس میں غور و فکر ہے۔ اور حق کی تحقیق حواشئ تجرید میں ہے تو تم اُس میں دیکھ لو۔

اَقُولُ: کُلّی منطقی کا وُجود خارج میں نہیں یہ بالاتفاق ہے کیونکہ مفہوم کُلّی و جزئی ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔
اسی طرح کُلّی عقلی وُجود بھی خارج میں نہیں یہ بھی بالاتفاق ہے کیونکہ اس کا ایک جز کُلّی منطقی ہے۔ تو جس کا جزء خارج میں نہیں اُس کا کُل بھی خارج میں نہیں ہو سکتا۔
باقی کُلّی طبعی میں اختلاف ہے۔ جمہور حکماء کے نزدیک کُلّی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً انسان کُلّی طبعی ہے تو یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ کے رُوپ میں خارج میں پایا جاتا ہے۔
پھر حکماء میں دو مذہب ہیں ایک گروہ کے نزدیک خارج میں موجود بھی ہے اور محسوس بھی ہے۔ اور دوسرے گروہ کے نزدیک خارج میں موجود ہے محسوس نہیں ہے۔
باقی محقق اور بعض متاخرین کی رائے یہ ہے کہ کُلّی طبعی نہ تو مستقلاً خارج میں ہے نہ افراد کے ضمن میں ہو کر خارج میں ہے۔ (حاشیۂ شاہجہانی)
دلیل یہ دیتے ہیں کہ ۱ اگر کُلّی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جائیگی تو ایک ہی چیز کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ کہ کُلّی طبعی ایک بھی ہوگی اور افراد کے تعدّد کی وجہ سے متعدّد بھی ہوگی۔

2 ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں متعدد جگہوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

اعتراض: تو پھر اس کو کلی طبعی بمعنیٰ خارج میں پائی جانے والی کیوں کہا جاتا ہے

جواب: شارح نے دیا کہ اس وقت کلی طبعی کہنا اس لیئے ہے کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں تو اس کو اس کے افراد کے اعتبار سے کلی طبعی (خارج میں پائی جانے والی) کہا جاتا ہے

آخر میں شارح نے فیہ تامل کہہ کر اپنا مختار مذہب بیان کیا کہ ان کے نزدیک حکماء کا مذہب صحیح ہے اور اس کی تحقیق تجرید کے شارح نے بیان کی ہے۔ وہاں پر اس تحقیق کو دیکھا جائے۔

:- فصل فی تعریف المعرف :-

متن التہذیب: شئ کی تعریف کرنے والا معرف وہ ہے جس کو شئ پر بولا جاتا ہے تا کہ شئ کے تصور کرنے کا فائدہ ملے۔ اور شرط یہ ہے کہ معرف معرف کے مساوی ہو اور معرف سے زیادہ ظاہر و واضح ہو۔

لہٰذا معرف سے زیادہ اعم یا معرف سے زیادہ اخفی کے ذریعے تعریف بیان کرنا صحیح نہیں۔ اور جو معرفۃ و جہالۃ میں معرف کے مساوی ہے یا معرف سے زیادہ مخفی ہے (کے ذریعے بھی تعریف صحیح نہیں)

شرح التہذیب: معرف جن سے بنتا ہے اُن کو بیان کرنے سے فارغ ہونے کے بعد ماتن معرف کی بحث میں شروع ہوئے

اور تو نے جان لیا کہ اس فن میں ذاتی طور پر مقصود معرف و حجۃ سے بحث کرنا ہے۔

ماتن نے معرف کی تعریف بیان کی کہ یہ وہ ہے جس کو شئ پر یعنی معرف پر محمول کیا جاتا ہے تا کہ اس شئ کے تصور کا فائدہ دے یا تو شئ کی حقیقت بیان کرنے کے ساتھ دے یا اس طرح دے کہ وہ شئ اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جائے۔

اسی وجہ سے معرف کا اعم مطلق ہونا جائز نہیں کیونکہ اعم اُن دونوں چیزوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہ دے گا۔ جیسے انسان کی تعریف میں حیوان کہنا۔ تو بیشک حیوان انسان کی مکمل حقیقت نہیں کیونکہ انسان کی حقیقۃ حیوانِ ناطق ہے۔ اور یہ بھی کہ انسان اپنے علاوہ جمیع ماعدا سے ممتاز بھی نہ ہوا۔ کیونکہ بعض حیوان فرس بھی ہیں۔

اور ایسا ہی حال اعم من وجہ کا ہے

بہر حال اخفی یعنی اخفی مطلق تو اگر چہ اس کا تصور، اعم کے تصور بالحقیقۃ کا فائدہ دے گا یا اس طرح فائدہ دے گا کہ اس اخفی کی وجہ سے اعم اپنے ماعدا سے ممتاز ہو جائے گا۔ جیسا کہ جب تو انسان کا تصور کرے کہ وہ حیوانِ ناطق ہے تو تحقیق تو نے انسان کے

ضمن میں حیوان کا تصوّر کر لیا دونوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے پر. لیکن چونکہ اخفٰی
عقل میں پائے جانے کے اعتبار سے اقل ہے. اور عقل کی نظر میں زیادہ مخفی ہے. اور
معرِّف کی شان یہ ہے کہ وہ معرَّف سے زیادہ معروف و مشہور ہو. اس لیئے معرِّف
کا معرَّف سے زیادہ اخفٰی ہونا بھی جائز نہیں ہوگا.
اور معرِّف کی تعریف "ما یُحمل علی الشئ" سے یہ بھی جان لیا گیا کہ
معرِّف کا معرَّف کے مبائن ہونا بھی جائز نہیں.
پس معرِّف کا معرَّف کے مُساوِی ہونا متعیّن ہو گیا.
پھر مناسب یہ ہے کہ معرِّف معرَّف سے زیادہ معروف ہو عقل کی نظر میں.
کیونکہ یہ معرِّف معلوم ہے. معرِّف مجہول کے تصوّر تک پہنچانے والا ہوتا ہے
تو یہ معرِّف معرَّف سے زیادہ مخفی بھی نہیں ہوگا اور نہ ہی خفاء و ظہور میں
معرَّف کے مساوی ہوگا.

اقول: منطق کا موضوع معرِّف و حجّۃ سے بحث کرنا ہے کہ یہ دونوں مجہولات تک
کس طرح پہنچاتے ہیں. اس لیئے ماتن نے سب سے پہلے وہ اشیاء بیان کی جن سے معرِّف
بنتا ہے. ان سے فارغ ہونے کے بعد ماتن اصل مقصود معرِّف کو بیان کر رہے ہیں. اس سے فارغ
ہونے کے بعد ماتن وہ اشیاء بیان کریں گے جن سے حجّۃ مرکّب ہوتی ہے اور پھر آخر میں
حجّۃ سے بحث کریں گے.
ماتن نے معرِّف کی تعریف: مایُقالُ علیہ لِافادۃِ تصوّرِہٖ سے بیان کی شارح نے
اس کی تشریح: مایُحمل علی الشئ ای المعرَّف لیُفید تصوّر ھذا الشئ سے بیان کرکے کئی
باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے. جو کہ درج ذیل ہیں.
1 یُقالُ کی ھُوَ ضمیر کا مرجع مُعرِّف ہے. 2 علیہ کی ہ ضمیر کا مرجع الشئ ہے.
3 الشئ سے مُراد معرَّف ہے یعنی جس کی تعریف بیان کی جائیگی.
4 لِافادۃِ میں ھُوَ ضمیر فاعل کا مرجع بھی مُعرِّف ہے 5 تصوّرِہٖ کی ہ ضمیر کا مرجع
الشئ ہے. 6 مایُقالُ بمعنیٰ مایُحمل ہے. کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب بھی قول اور اس
کے مشتقات کا صلہ علیٰ سے ہو تو وہاں حمل کے معنیٰ میں لیا جائے گا. **(رشا ہمجانی)**
لھٰذا معلوم ہوا کہ معرَّف کو جملے میں موضوع اور معرِّف کو محمول بنایا جائے گا.
مثلاً: الانسانُ حیوانٌ ناطِقٌ. اس میں الانسانُ معرَّف ہے جو کہ موضوع ہے اور حیوانٌ
ناطِقٌ معرِّف ہیں جو کہ محمول بن رہے ہیں.
بہر حال معرِّف کو معرَّف پر محمول اس لیئے کرتے ہیں تا کہ معرِّف کے تصوّر ملنے کے
ساتھ ساتھ درج ذیل دونوں فائدے ملیں یا ان دونوں فائدوں میں سے کوئی ایک فائدہ
حاصل ہو جائے.
1 معرَّف کی حقیقت معلوم ہو جائے. 2 یا معرَّف اپنے علاوہ تمام اغیار سے ممتاز ہو جائے

اس لیئے ایسا معرِّف جو معرَّف سے زیادہ اعمِّ مطلق ہے یا معرَّف سے اعمِّ من وجہٍ ہے۔ ایسے معرِّف کے ذریعے تعریف بیان کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے تعریف کرنے سے مذکورہ دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

مثلاً: انسان کی تعریف میں حیوان کہنا صحیح نہیں کیونکہ حیوان انسان سے زیادہ اعم ہے اب حیوان نہ تو انسان کی مکمل حقیقت ہے اور نہ ہی حیوان انسان کو جمیع ماعدا سے جدا کررہا ہے کیونکہ حیوان تو فرس و حمار بھی ہے۔

اسی طرح انسان کی تعریف میں ابیض کہنا صحیح نہیں کیونکہ ابیض انسان سے اعمِّ من وجہٍ ہے۔ اب ابیض نہ تو انسان کی حقیقت ہے اور نہ ہی ابیض انسان کو جمیع ماعدا سے جدا کررہا ہے کیونکہ ابیض تو کپڑے اور کاغذ بھی ہوتے ہیں۔

پھر معرِّف کی تعریف "ما یُحمَلُ علیہ" سے معلوم ہوا کہ معرِّف کا معرَّف پر حمل ہوتا ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ معرِّف، معرَّف سے مبائن بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک مبائن کا دوسرے مبائن پر حمل نہیں ہوتا۔

لہٰذا انسان کی تعریف میں حجر نہیں کہہ سکتے۔ کہ حجر کا انسان پر حمل نہیں ہوسکتا کیونکہ انسان و حجر ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ پھر یہاں تعریف میں دونوں فائدے بھی حاصل نہیں ہورہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ تعریف بیان کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معرَّف کی پہچان حاصل ہوجائے۔ اس لیئے ضروری ہوا کہ معرِّف معرَّف سے زیادہ معروف و مشہور و ظاہر ہو۔ تاکہ اس کے ذریعے معرَّف کی پہچان ہوجائے۔ اور اگر معرَّف، معرِّف سے زیادہ مشہور ہو تو پھر معرِّف کے ذریعے تعریف بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔

اس لیئے ماتن و شارح نے بیان کیا کہ ایسا معرِّف جو معرَّف سے زیادہ اخفیِّ مطلق ہو تو ایسے معرِّف کے ذریعے بھی تعریف بیان کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اگرچہ معرِّف کا تصوّر بالحقیقۃ حاصل ہوجائے گا یا معرَّف اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہوجائے گا۔ لیکن عقل میں چونکہ اخفیّ کا وجود اعمّ کے مقابلے میں کم ہوتا ہے اور عقل کی نظر میں اخفیّ اعمّ کے مقابلے میں زیادہ مخفی ہوتا ہے۔ اس لیئے اخفیِّ مطلق کے ذریعے بھی تعریف کرنا جائز نہیں۔

مثلاً: حیوان کی انسان (بمعنیٰ حیوانِ ناطق) کے ذریعے تعریف کرنا۔ اس میں انسان معرِّف میں حیوان کی حقیقۃ کا بیان ہے۔ کہ حیوانِ ناطق کی مکمل تشریح کریں گے تو حیوان کی مکمل حقیقت کا تصوّر حاصل ہوجائے گا۔ لیکن عقل کی نظر میں انسان، حیوان سے زیادہ مخفی ہے اس لیئے یہ تعریف جائز نہیں۔ اور اگر حیوان کی انسان بمعنیٰ ماشی کے ذریعے تعریف کی جائے کہ انسان کا تصور ماشی کے ذریعے کیا جائے تو اس میں ماشی نے حیوان کو تمام ماعدا سے ممتاز کردیا۔ لیکن یہ جائز نہیں کہ انسان بمعنیٰ ماشی عقل کی نظر میں مخفی ہے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ معرِّف و معرَّف کے درمیان نسبت تساوی ہو۔ اور معرِّف معرَّف سے زیادہ ظاہر ہو۔ اِس لیئے ماتن نے شرط بیان کی تھی کہ "وَ یُشْتَرَطُ اَنْ یَکُوْنَ مُسَاوِیًا وَ اَجْلٰی" یعنی معرِّف مساوی ہو اور زیادہ ظاہر ہو۔ یاد رہے کہ مکتبۂ بشریٰ کے متن میں "مساویًا اَوْ اَجْلٰی" ہے جو کہ صحیح نہیں۔ کیونکہ دونوں شرطوں کا اجتماع چاہیئے نہ کہ کوئی ایک شرط کافی رہے گی۔ فَاحفظ۔ ہو المساوی معرفۃً و جہالۃً میں المساوی لغوی معنیٰ برابر ہونا کے معنیٰ میں ہے۔

متن التھذیب: تعریف فصلِ قریب کے ذریعے ہو تو حد ہے، اور خاصہ کے ذریعے ہو تو رسم ہے، پس اگر یہ جنسِ قریب کے ساتھ ہیں تو تام ہیں ورنہ ناقص ہیں۔

شرح التھذیب: تعریف کیلیئے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز پر مشتمل ہو جو معرَّف کے ساتھ خاص ہو اور معرَّف کے مساوی ہو اِس پر بناء رکھتے ہوئے جو مساواۃ کی شرط گذر چکی۔

پس یہ چیز اگر معرَّف کی ذاتی ہوگی تو وہ معرَّف کی فصلِ قریب ہوگی اور اگر عرضی ہے تو یقینًا معرَّف کا خاصہ ہے۔ پہلی صورت پر معرِّف کا نام حد رکھا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت پر معرِّف کا نام رسم رکھا جاتا ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر جنسِ قریب پر بھی مشتمل ہے تو ان کا نام حدِ تام اور رسمِ تام رکھا جاتا ہے۔

اور اگر وہ جنسِ قریب پر مشتمل نہیں، خواہ جنسِ بعید پر مشتمل ہوں یا وہاں فصلِ قریب اکیلی ہے یا خاصہ اکیلا ہے تو ان کا نام حدِ ناقص اور رسمِ ناقص رکھا جاتا ہے۔ یہ ان منطقیوں کے کلام کا خلاصہ ہے۔ اور اس میں ایسی ابحاث ہیں۔ جن کو بیان کرنے کی مقام اجازت نہیں دیتا۔

اقول: معرِّف بمعنیٰ تعریفِ حقیقی کی کل 4 قسمیں ہیں۔

1 حدِ تام: وہ تعریف جو جنسِ قریب و فصلِ قریب پر مشتمل ہو۔
مثال: انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کرنا۔ اس تعریف کو فصلِ قریب کی وجہ سے حد کہا گیا اور جنسِ قریب کی وجہ سے تام کہا گیا۔

2 رسمِ تام: وہ تعریف جو جنسِ قریب و خاصہ پر مشتمل ہو۔
مثال: انسان کی تعریف حیوانِ ضاحک سے کرنا۔ اس تعریف کو خاصہ کی وجہ سے رسم کہا گیا اور جنسِ قریب کی وجہ سے تام کہا گیا۔

پھر یاد رہے کہ ان تعریفات میں جنسِ قریب کو پہلے رکھنے پر سب مناطقہ کا اتفاق ہے۔ لیکن بعض مناطقہ کے نزدیک جنسِ قریب کو پہلے رکھنا وُجوبی ہے اور بعض مناطقہ کے نزدیک استحسانی ہے۔ (التشریح المنیب)

3 حدِّ ناقص: وہ تعریف جو جنسِ بعید و فصلِ قریب پر مشتمل ہو یا صرف فصلِ قریب پر مشتمل ہو۔

مثال: انسان کی تعریف جسمِ ناطق سے کرنا یا انسان کی تعریف صرف ناطق سے کرنا۔
اس تعریف کو فصلِ قریب کی وجہ سے حدّ کہا گیا اور جنسِ قریب کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص کہا گیا۔

4 رسمِ ناقص: وہ تعریف جو جنسِ بعید و خاصہ پر مشتمل ہو یا صرف خاصّہ پر مشتمل ہو۔

مثال: انسان کی تعریف جسمِ ضاحک سے کرنا یا انسان کی تعریف صرف ضاحک سے کرنا۔
اس تعریف کو خاصہ کی وجہ سے رسم کہا گیا اور جنسِ قریب کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقص کہا گیا۔

نوٹ: بعض مناطقہ کے نزدیک صرف فصلِ قریب سے یا صرف خاصہ سے تعریف کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک کم از کم دو چیزوں کو ترتیب دے کر مجہول تک پہنچا جاتا ہے اس لیئے ان مناطقہ نے نظر و فکر کی تعریف "ترتیبُ اُمورٍ معلومۃٍ لیتادیٰ اِلی المجہولِ" سے بیان کی ہے۔

لیکن ماتن و بعض مناطقہ کے نزدیک کم از کم دو کو ترتیب دے کر مجہول تک پہنچنا ضروری نہیں بلکہ ایک سے بھی مجہول حاصل کرنا جائز ہے۔ اس لیئے ماتن نے نظر کی تعریف "ملاحظۃُ المعقولِ لِتحصیلِ المجہولِ" سے بیان کی۔ **(حاشیۂ شاہجہانی)**

متن التہذیب: اور مناطقہ نے تعریف میں عرضِ عام کا اعتبار نہیں کیا۔ اور تحقیق ناقص تعریف میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرِّف معرَّف سے زیادہ اعمّ ہو جیسا کہ تعریفِ لفظی میں جائز ہے۔ تعریفِ لفظی وہ ہے جس سے لفظ کے مدلول کی تفسیر کا قصد کیا جاتا ہے۔

شرح التہذیب: مناطقہ نے کہا: تعریف بیان کرنے کی غرض یا تو معرَّف کی حقیقت پر اطلاع پانا ہے یا معرَّف کو اس کے تمام ماعدا سے جدا کرنا ہے۔ اور عرضِ عام ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس وجہ سے مناطقہ نے تعریف کے مقام میں عرضِ عام کا اعتبار نہیں کیا۔

اور ظاہر یہ ہے کہ اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ مناطقہ اس کے اکیلے ہونے کی حالت میں اعتبار نہیں کرتے۔

اور بہر حال کئی اُمور کے مجموعے کے ذریعے تعریف کرنا کہ ان میں سے ہر ایک معرَّف کا عرضِ عام ہو لیکن یہ مجموعہ معرَّف کو خاص کردے جیسے انسان کی تعریف، ماشی و سیدھے قد والا ہونا کے ذریعے کرنا اور چمگادڑ کی تعریف ایسا پرندہ جو بچہ دیتا ہے کے ذریعے کرنا۔
تو یہ خاصّۂ مرکّبہ کے ذریعے تعریف کرنا ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک اسکا

اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اسکی تصریح بعض مناطقہ نے کی ہے۔

اقول: تعریف کی بحث میں کلیاتِ خمسہ میں سے ۴ کلیوں کا بیان ہوا۔ جنس، فصل و خاصہ تو تعریف میں ذکر کی جاتی ہیں۔ اور نوع کو معرَّف بنایا جاتا ہے۔ کما مرّ فی الامثلۃ
باقی عرضِ عام رہ گیا۔ اس کے بارے میں ماتن نے بیان کیا کہ تعریف کی بحث میں عرضِ عام کو مناطقہ ذکر نہیں کرتے۔

اس پر شارح نے تشریح بیان کی کہ عرضِ عام اکیلا ہو تو اس کا اعتبار تعریف کی بحث میں نہیں ہوتا لیکن اگر کئی عرضِ عام کا مجموعہ بن کر کسی معرَّف کا خاصہ بن جائیں تو پھر تعریف میں اس کا اعتبار ہوتا ہے۔

مثال: انسان کی تعریف میں ماشی و سیدھے قامت والا کہنا یہ تعریف رسمِ ناقص ہے کہ دونوں عرضِ عام ملکر انسان کا خاصہ ہو گیا۔ اور خاصہ سے تعریف رسمِ ناقص ہوتی ہے۔
اسی طرح چمگادڑ کی تعریف میں طائر و بچہ دینے والا کہنا یہ تعریف رسمِ ناقص ہے کہ دونوں عرضِ عام ملکر چمگادڑ کو خاص کر رہے ہیں۔ تو یہ خاصہ سے تعریف ہوئی جس کو رسمِ ناقص کہا جاتا ہے۔

شرح التھذیب: ماتن کے قول "وقد اُجیز فی الناقص ان یکون اعم" میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جس کو متقدمین نے جائز قرار دیا ہے اس طرح کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ ذاتیِ اعم کے ذریعے تعریف کرنا جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان سے کرنا تو یہ حدِ ناقص ہوگی۔

یا عرضِ عام کے ذریعے کرنا جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی سے کرنا تو یہ رسمِ ناقص ہوگی۔

بلکہ انہوں نے عرضِ اخص کے ذریعے تعریف کرنے کو بھی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک کے ذریعے کرنا۔ لیکن مصنفؒ اس کو شمار نہیں کیا۔ انہوں نے اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ تعریف اخفی کے ذریعے ہے جو کہ کبھی بھی جائز نہیں۔

اقول: شروعات میں ماتن نے متاخرین کے مذہب پر بیان کیا تھا کہ اعم کے ذریعے تعریف کرنا جائز نہیں۔ اور اس کو فعلِ معروف کے ذریعے بیان کیا کیونکہ ماتن کے نزدیک ان کا مذہب قوی ہے۔

اور "وقد اُجیز" سے متقدمین کا مذہب بیان کیا کہ ان کے نزدیک اعم کے ذریعے تعریف کرنا جائز ہے۔ لیکن ماتن نے اس مذہب کو فعلِ مجہول کے ذریعے بیان کیا کیونکہ ماتن کے نزدیک ان کا مذہب ضعیف ہے۔
پھر ماتن نے متقدمین کے ایک قول کو بیان نہیں کیا وہ یہ کہ ان کے نزدیک تو اخص عرضی کے ذریعے تعریف کرنا بھی جائز ہے۔ شارح نے اس قول کو بیان کیا

کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ ماتن کے نزدیک یہ قول انتہائی ضعیف ہے اس لیئے اسکو شمار ہی نہیں کروایا۔

بہر حال متقدمین کے نزدیک معرّف اعمّ ہو خواہ معرّف کا عرضی ہو یا ذاتی ہو۔ دونوں سے تعریف کرنا جائز ہے۔ اس کی مثال شرح میں گذر چکی۔

جبکہ معرّف اخصّ ہو تو وہ معرّف کا عرضی ہو تو اسکے ذریعے بھی تعریف کرنا جائز ہے۔

لیکن اگر اخصّ معرّف کا ذاتی ہو تو اسکے ذریعے تعریف کرنا جائز نہیں۔ مثلاً حیوان کی تعریف انسان کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے کہ حیوان کی معرفت انسان پر موقوف ہے اور انسان کی معرفۃ حیوان پر موقوف ہے اس لیئے اخصّ ذاتی سے تعریف جائز نہیں (التشریح المنیب)

شرح التهذیب: ماتن کا قول "کا اللفظی" یعنی جیسا کہ تعریفِ لفظی میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرّف اعمّ ہو۔ جیسے ان کا قول: السعدانۃ گھاس ہے۔

ماتن کا قول "تفسیر مدلول اللفظ" یعنی ذہن میں موجود معانئ مخزونہ کے درمیان سے لفظ کے مُسمّیٰ کی تعیین کرنا ہوتا ہے۔

تو اس تعریفِ لفظی میں معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا جیسا کہ معرّفِ حقیقی میں تھا۔ فافھم۔

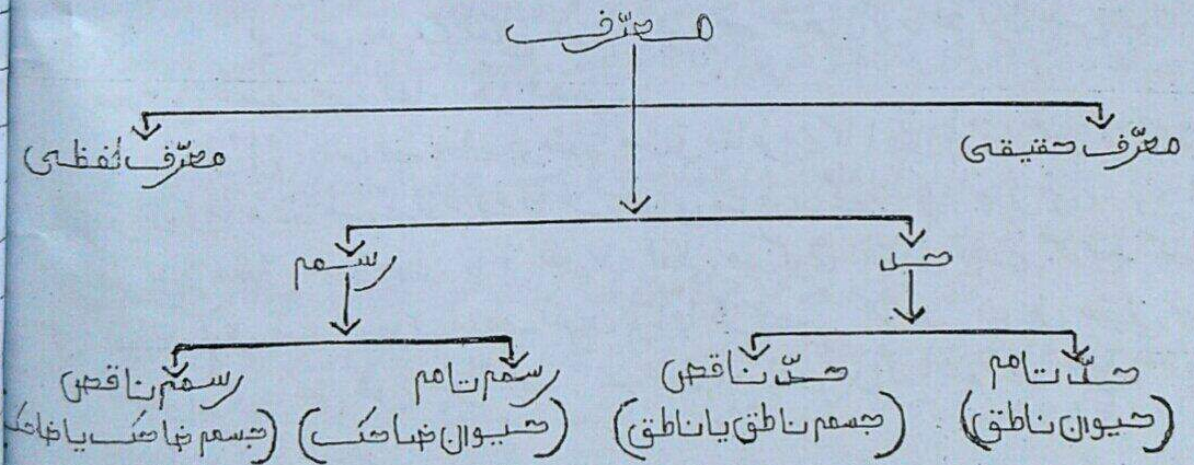
اقول: اس سے پہلے جو متقدمین و متاخرین کا اختلاف بیان ہوا کہ اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا متقدمین کے نزدیک جائز ہے اور متاخرین کے نزدیک جائز نہیں۔ تو یہ اختلاف تعریفِ حقیقی میں ہے۔ باقی تعریفِ لفظی میں کوئی اختلاف نہیں۔ کہ سب کے نزدیک تعریفِ لفظی میں اعمّ کے ذریعے تعریف کرنا جائز ہے۔ کیونکہ تعریفِ حقیقی میں مجہول کو حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اس لیئے اختلاف ہوا کہ اعمّ کے ذریعے مجہول حاصل ہوگا یا نہیں۔

لیکن تعریفِ لفظی میں مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ معلوم چیز کے لفظ کے مسمّیٰ کو مُتعیّن کرنا ہوتا ہے۔ اد
جاتا ہے اس لیئے اعمّ سے تعریفِ لفظی کرنا د
جیسے سُعدانہ ایسی کھاردار گھاس کا نام
ہیں۔ اب سُعدانہ لفظ کے مُسمّیٰ کو مُتعیّن کر
اسی طرح غضنفر کی تعریف میں اسد کہنا۔ تعر

آخر میں شارح نے فافھم سے ایک ا
لفظی ابحاث تصوریہ میں سے ہے یا ابحاث تصد

جرجانی کے نزدیک ابحاث تصدیقیہ میں سے ہے۔ لیکن ماتن کے نزدیک ابحاث تصوریہ سے ہے اس لیئے تصدیقات میں جانے سے پہلے تعریف لفظی کو بیان کر دیا۔
حاشیۂ شاہجہانی میں اسی مذہب کو مختار قرار دیا اور اس پر دلیل یہ بیان کی کہ تعریف لفظی ما حرف استفہام کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔
مثلاً کوئی سوال کرے ما الغضنفر؟ الجواب اسد۔
ما السعدانۃ؟ الجواب نبتٌ۔
اور جو چیز ما کے جواب میں واقع ہوتی ہے وہ تصوری ہوتی ہے۔ اس لیئے کہ ما کے جواب سے صرف تصور حاصل ہوتا ہے۔ تصدیق یا کوئی حکم نہیں ملتا۔
لھٰذا ماننا پڑے گا کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ و ابحاث تصوریہ میں سے ایک ہے۔ فاحفظ۔
بہر حال یہاں تک تصورات کی ابحاث ختم ہو چکی اب تصدیقات کا بیان آئے گا۔

بروز اتوار 13 اپریل 2014 رات 11:55
کنز الایمان سکھر سندھ

بدھ 16 اپریل
شام 7:30

فصل فی التصدیقات:-

متن التہذیب: قضیہ ایسا قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے اگر اس میں ایک شئ کا دوسری شئ کیلئے ثبوت کا حکم ہو یا ایک شئ کی دوسری شئ سے نفی کا حکم ہو تو یہ حملیہ ہے موجبہ ہو یا سالبہ ہو۔

شرح التہذیب: اس فن کے عرف میں مرکب کو قول کہا جاتا ہے خواہ وہ مرکب معقولی ہو یا ملفوظی ہو۔ لہٰذا تعریف قضیۂ معقولہ و ملفوظہ دونوں کو شامل ہے۔ ماتن کے قول میں "صدق و کذب کا احتمال رکھے" میں صدق تو یہ واقع کے مطابق ہونا، اور کذب واقع کے مطابق نہ ہونا۔ اور اس معنیٰ کی معرفت خبر و قضیہ کی معرفت پر موقوف نہیں۔ لہٰذا دور لازم نہیں آئے گا۔

آقول: منطق کا موضوع معرّف اور حجۃ ہیں۔ ماتن جب معرّف سے فارغ ہو چکے تو اب حجۃ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اور حجۃ چونکہ قضایا پر مشتمل ہوتی ہے اس لیئے ماتن نے سب سے پہلے قضیہ کی تعریف بیان کی ہے پھر اس کی اقسام بیان کریں گے۔ اس کے بعد قضایا کے احکام تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض کو بیان کر کے حجۃ کو بیان کریں گے۔

خبر و قضیہ کو نحو و صرف میں جملہ خبریہ کہا جاتا ہے اور قضیہ کی ایک تعریف یہ ہے کہ جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا کہا جا سکے۔ اور دوسری تعریف ماتن نے بیان کی کہ خبر و قضیہ ایسا قول ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔

ماتن کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض ہوا اس کا جواب شارح نے ذکر کیا ہے۔

اعتراض: خبر و قضیہ کی تعریف میں قول کہنا صحیح نہیں کیونکہ قول تو صرف مرکب ملفوظ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ خبر و قضیہ مرکب ملفوظ و معقول دونوں کو کہا جاتا ہے۔ اس لیئے تعریف جامع نہیں۔

جواب: منطق کی اصطلاح میں قول صرف مرکب کو کہا جاتا ہے۔ صرف مرکب ملفوظ کو نہیں۔ اس لیئے قول مرکب ملفوظ و معقول دونوں کو شامل ہوا۔

صدق کی تعریف: خبر و قضیہ کا واقع کے مطابق ہونا۔

کذب کی تعریف: خبر و قضیہ کا واقع کے مطابق نہ ہونا

صدق و کذب کی مذکورہ بالا تعریفات پر اعتراض ہوتا ہے اس اعتراض سے بچنے کیلئے شارح نے صدق و کذب کی تعریف کو دوسرے انداز میں بیان کیا۔

اعتراض: خبر و قضیہ کی تعریف تھی کہ جو صدق و کذب کا احتمال رکھے معلوم ہوا خبر و قضیہ کی معرفت صدق و کذب کی معرفت پر موقوف ہے۔

پھر صدق کی تعریف کی کہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف بیان کی کہ

جس کا واقع کے مطابق نہ ہونا۔ لھٰذا صدق و کذب کی معرفۃ خبر و قضیہ کی معرفۃ پر موقوف ہوئی۔ تو یہ دور لازم آیا۔ اور دور سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

(مثلاً: میرا گھر مسجد کے سامنے، مسجد میرے گھر کے سامنے، دونوں ایک دوسرے کے سامنے ہیں۔ اس سے آپ کو کچھ حاصل نہ ہوا کہ میرا گھر کہاں ہے۔)

جواب: صدق و کذب کی تعریف وہ نہیں جو مذکور کی گئیں۔ بلکہ درج ذیل ہیں

صدق: واقع کے مطابق ہونا۔ **کذب**: واقع کے مطابق نہ ہونا۔

لھٰذا اس تعریفات میں خبر و قضیہ کا ذکر نہیں۔ اس لیئے یہ تعریفات خبر و قضیہ کی تعریف و معرفۃ پر موقوف نہیں۔ لھٰذا دور لازم نہیں آیا۔

سوال: مذکورہ تعریفات کو سُننے کے بعد جب کوئی پوچھے گا کہ واقع کے مطابق کون ہے اور واقع کے مطابق کون نہیں۔ تو یقیناً جواب میں کہا جائے گا کہ خبر واقع کے مطابق ہوگی۔ تو صدق ہے۔ اور جب خبر واقع کے مطابق نہ ہوگی تو کذب ہے۔

لھٰذا دور تو آپ بھی لازم آرہا ہے۔ (حاشیۂ شاہجہانی)

جواب: واقع کے مطابق ہونے سے مُراد نسبۃ کا واقع کے مطابق ہونا ہے تو یہ صدق ہے۔ اور واقع کے مطابق نہ ہونے سے مُراد نسبۃ کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اور نسبۃ کی تعریف بعد میں ذکر کی جائیگی۔ اس لیئے دور لازم نہیں آئے گا۔

(معلوم ہوا کہ خبر و قضیہ کی پہلی تعریف اَولیٰ ہے کہ اُس پر دور والا اعتراض نہیں ہوتا)

بہر حال اس کے بعد ماتن نے قضیہ حملیہ کی تعریف بیان کی۔ قضیہ حملیہ کو نحو و صرف میں جملہ خبریہ ثبوتیہ و منفیہ کہا جاتا ہے۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ جس میں ایک شئ کا ثبوت دوسری شئ کیلیئے ہو۔ یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے ہو۔ جیسے زیدٌ قائمٌ یا زیدٌ لیس بقائمٍ

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

قضیہ حملیہ موجبہ: وہ قضیہ حملیہ جس میں ثبوتِ شئ لِشئٍ ہو۔

جیسے زیدٌ قائمٌ

قضیہ حملیہ سالبہ: وہ قضیہ حملیہ جس میں نفیٔ شئ عن شئٍ ہو۔

جیسے: زیدٌ لیس بقائمٍ

منطقی ترکیب: زیدٌ قائمٌ میں زیدٌ موضوع، قائمٌ محمول دونوں ملکر قضیہ حملیہ موجبہ ہوا۔

زیدٌ لیس بقائمٍ میں زیدٌ موضوع، لیس آداۃ سلب، ب آداۃ جر، قائمٍ محمول۔ سب ملکر قضیہ حملیہ سالبہ ہوا۔

وعلیٰ ھٰذا القیاس گذری ہوئی ابحاث یا آنے والی ابحاث میں ترکیب منطقی کی جائیگی

متن التہذیب: اور محکوم علیہ کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور محکوم بہ کا نام محمول رکھا جاتا ہے۔ اور نسبت پر دلالۃ کرنے والے کو رابطہ کہا جاتا ہے۔ اور ھُوَ کو رابطے کیلیئے استعارۃً لیا گیا ہے۔

شرح التہذیب: ماتن کا قول کہ "موضوع" ہے کیونکہ اس کو رکھا جاتا ہے اور مُعَیّن کیا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جارے۔

اور "محمول" ہے اس لیئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کو اس کے موضوع کیلیئے حمل کیا جاتا ہے۔ موضوع کیلیئے اٹھایا جاتا ہے۔

اور ماتن کا قول کہ "نسبۃ پر دلالت کرنے والا" یعنی ایسا لفظ جس کو قضیہ ملفوظہ میں ذکر کیا جاتا ہے جو نسبۃ حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ تو یہ مدلول کا نام دال کیلیئے رکھنے کے قبیل سے ہوا۔ کیونکہ حقیقت میں رابطہ تو نسبۃ حکمیۃ ہے۔

اور ماتن کے قول "الدالُ علی النسبۃ" سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ رابطہ آداۃ ہے۔ کیونکہ یہ دلالۃ کرتا ہے اُس نسبۃ پر جو حرفی معنیٰ و غیر مستقل معنیٰ والی ہے۔

اور تم جان لو کہ بیشک رابطہ کبھی تو قضیہ میں ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کیا جاتا ہے۔ تو پہلی صورت پر قضیہ کو ثلاثیہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت پر ثنائیہ کہا جاتا ہے۔

اَقولُ: نحو و صرف میں محکوم علیہ کو مبتدا کہتے ہیں تو منطق میں اسکو موضوع کہا جاتا ہے

اور محکوم بہ کو خبر کہتے ہیں تو منطق میں اسکو محمول کہتے ہیں۔

شارح نے سب سے پہلے موضوع و محمول کی وجہ تسمیۃ بیان کی۔

موضوع کی وجہ تسمیہ: موضوع کا لغوی معنیٰ ہے جس کو رکھا گیا ہو۔ اور چونکہ محکوم علیہ کو بھی معیّن کرکے جملہ میں رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جارے۔ اس لیئے اسکو موضوع کہا گیا۔ کہ اسکو بھی جملہ میں رکھا جاتا ہے۔

محمول کی وجہ تسمیۃ: محمول کا لغوی معنیٰ جس کو اٹھایا گیا ہو۔ اور چونکہ محکوم بہ کو بھی موضوع کیلیئے اٹھا کر جملہ میں رکھا جاتا ہے۔ اس لیئے اسکو محمول کہا جاتا ہے۔

رابطہ: مبتدا و خبر کے درمیان یعنی موضوع و محمول کے درمیان تعلق ضرور ہوتا ہے اگر رابطہ و تعلق نہ ہو تو مبتدا مبتدا نہیں ہو سکتا اور خبر خبر نہیں ہو سکتی۔ جیسے زیدٌ۔ قائمٌ میں درمیان میں ایک نقطہ ہو تو ہر ایک یہ سمجھے گا کہ زیدٌ و قائمٌ کے درمیان تعلق و رابطہ نہیں اس لیئے زیدٌ مبتدا نہیں اور قائمٌ

خبر نہیں

لہٰذا موضوع و محمول کے درمیان کوئی تعلق کوئی نسبۃ ہو گی جو کہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے رابطہ کرواتی ہے۔ تو حقیقۃ میں رابطہ کروانے والی تو نسبۃ ہے لیکن چونکہ یہ نظر نہیں آتی۔ اور نسبۃ پر دلالۃ کرنے والا کوئی لفظ ہوتا ہے جو کہ نظر آتا ہے اس لیے اس لفظ کو ہی رابطہ کا نام دیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا یہاں مدلول نسبۃ کا کام رابطہ تھا۔ لیکن اب مجازاً نسبۃ پر دال لفظ ھو وغیرہ کو بھی رابطہ کا نام دیا گیا۔ لہٰذا شارح کا یہ کہنا کہ مدلول کا نام دال کو دیا اس میں تسامح ہے۔ کہ مدلول کے کام کا نام دال کو دیا ہے (حاشیہ شاہ)

اسکے بعد شارح نے بیان کیا کہ رابطہ پر دلالت کرنے والا اداۃ کہلائے گا کیونکہ نسبۃ اپنا معنی بتانے میں حرف کی طرح غیر مستقل ہے۔ کہ یہ اکیلی کبھی بھی نہیں آسکتی بلکہ جب موضوع و محمول ہونگے تو ہی نسبۃ کا وجود پایا جائے گا۔ لہٰذا نسبۃ حرف کے معنٰی کی طرح ہے اور اس پر دلالت کرنے والا بھی حرف یعنی اداۃ کہلائے گا۔

آخر میں بیان کیا کہ رابطہ اگر قضیہ میں مذکور ہے تو قضیہ ثلاثیہ کہلاتا ہے ورنہ ثنائیہ کہلاتا ہے۔ کہ اس صورت میں نظر صرف دو چیزیں آتی ہے۔

شرح التہذیب: تم جان لو کہ رابطہ منقسم ہوتا ہے زمانیہ کی طرف جو دلالۃ کرتا ہے اس بات پر کہ نسبۃ حکمیۃ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں ملی ہوئی ہے۔ اور غیر زمانیہ کی طرف جو اسکے خلاف ہے

اور فارابی نے ذکر کیا کہ بیشک جب حکمۃ فلسفیہ لغۃ یونانیہ سے لغۃ عربیۃ کی طرف نقل کی گئی تو فقہ مرنے پایا کہ رابطۂ زمانیہ لغۃ عربیۃ میں افعال ناقصہ ہیں۔ لیکن انہوں نے لغۃ عرب میں رابطۂ غیر زمانیہ نہیں پائے جو فارسی کے "ہست" اور یونانی کے "استین" کے قائم مقام ہو سکیں تو رابطۂ غیر زمانیہ کیلئے ھو، ھی اور اسکی مثل الفاظ کو عاریۃ استعارۃً لے لیا۔ حالانکہ یہ الفاظ اصل میں اسماء تھے اداۃ نہیں اسمیات کی طرف ماتن نے اپنے قول "وقد استعیر لھا" کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔

اور کبھی رابطۂ غیر زمانیہ کیلئے افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات کو ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے کائن، موجود، ہمارے اس قول میں زید کائن قائم زید کھڑا ہے۔ اکبر الٰہ آبادی موجود شاعر ہے۔ اکبر الٰہ آبادی شاعر ہے۔

اَقُولُ: سب سے پہلے شارح نے رابطے کی دو قسمیں بیان کی اوزان کی تعریفات ذکر کیں۔

اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب بیان کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ رابطہ جو نسبۃ پر دلالۃ کرتا ہے وہ اداۃ ہوتا ہے حالانکہ زید ھو قائم میں رابطہ ھو ہے جو کہ اسم ہے اداۃ نہیں۔

جواب: اصل میں تو یہ واقعی اسماء ہیں لیکن ان کو استعارۃً رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے لایا گیا اس لیے اب یہ منطقی اصطلاح کے مطابق اداۃ غیر زمانیہ کہلائیں گے۔ اسی جواب کو ماتن نے "وقد استعیر لھا" سے اشارۃً بیان کیا ہے۔

اس کے بعد شارح نے بیان کیا کہ ضمائر کے علاوہ افعالِ ناقصہ کے اسماءِ مشتقات کو بھی رابطۂ غیر زمانیہ کیلیے ذکر کیا جاتا ہے۔

اور پھر اسکی دو مثالیں بیان کی۔

لیکن یاد رہے کہ افعالِ ناقصہ کی دو قسمیں ہیں 1 افعالِ ناقصہ وجودیہ جیسے: کانَ، صارَ، اَصبحَ، اَمسیٰ، اَضحیٰ وغیرہ

2 افعالِ ناقصہ عدمیہ جیسے: مَا زالَ، مَا انفکَّ وغیرہ

تو ان میں سے وجودیہ کے اسماءِ مشتقات کو رابطۂ غیر زمانی کیلیے لایا جاتا ہے باقی عدمیہ کے اسماءِ مشتقات کو نہیں لایا جاتا۔ (التشریح المبین)

متنِ التھذیب: ورنہ وہ شرطیۃ ہے۔ اس کے پہلے جزء کو مقدم کہا جاتا ہے اور دوسرے جزء کو تالی کہا جاتا ہے۔

شرحِ التھذیب: یعنی اور اگر قضیہ میں ایک شئ کے ثبوت کا حکم دوسری شئ کیلیے نہ ہو یا ایک شئ کی نفی دوسری شئ سے نہ ہو تو وہ قضیہ شرطیۃ ہے۔

1 خواہ اس میں دوسری نسبۃ کی تقدیر پر ایک نسبۃ کے ثبوت کا حکم ہو یا اس نسبۃ کے ثبوت کی نفی کا حکم ہو۔

2 یا دونوں نسبتوں کے درمیان منافاۃ کا حکم ہو یا اس منافاۃ کے نہ ہونے کا حکم ہو۔

پہلے کو شرطیہ متّصلہ اور دوسرے کو شرطیہ منفصلہ کہتے ہیں۔

اور تم جان لو کہ قضیہ کا حصر کرنا حملیۃ و شرطیۃ میں اس طریقے پر جس کو ماتن نے بیان کیا تو یہ حصر عقلی ہے جو کہ اثبات و نفی کے درمیان گھوم رہا ہے اور بہر حال شرطیۃ کا حصر کرنا متصلہ و منفصلہ میں تو یہ استقرائی ہے

اور مقدم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ذکر میں پہلے ہوتا ہے

اور تالی اس لیے کہ یہ پہلے جز کے پیچھے بعد میں چلی ہوتی ہے۔